

المدخل الى الفلسفة
الحديثة

الدكتور سي.اي.ام.جود

مع كتابي
أست
١٤٠٠

المدخل

١٩٢
J621H
C.1

الى

الفلسفة الحديثة

تأليف

الدكتور سي . إي . أم . جود
أستاذ الفلسفة بجامعة لندن

ترجمة

كريم مني

شبكة كتب الشيعة

ليسانس في الآداب من دار المعلمين العالية ببغداد

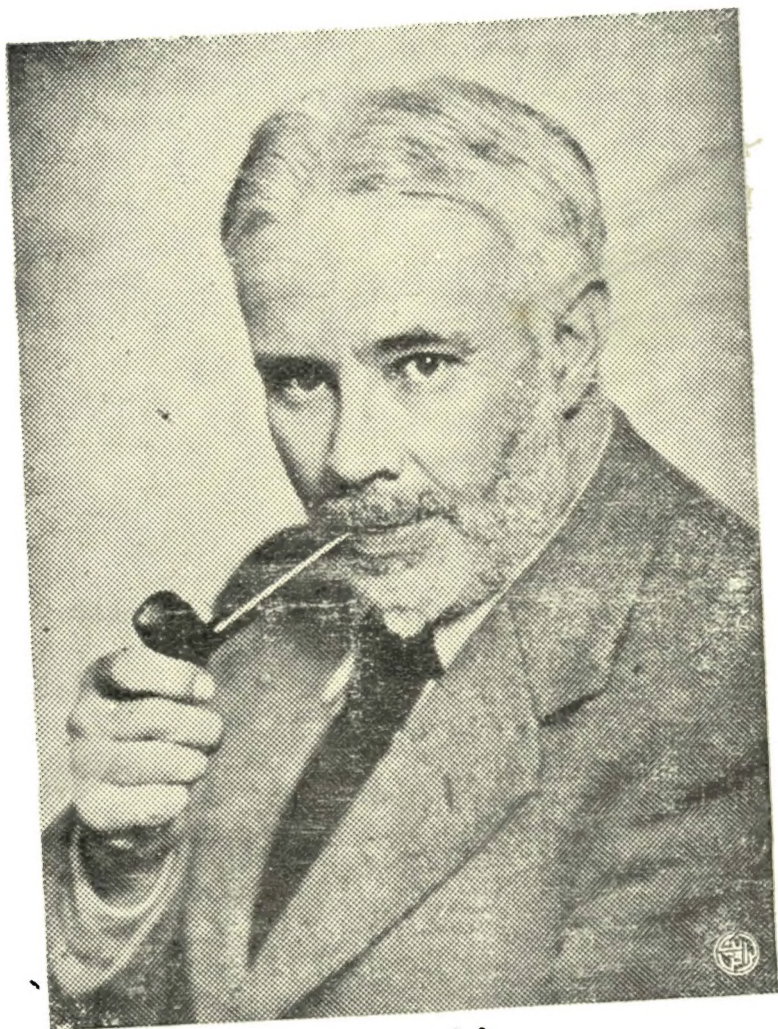
مطبعة الرابطة

شركة الرابطة للطبع والنشر المحدودة - بغداد

١٩٥٠

shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net



الدكتور جود

محتويات الكتاب

صفحة	
١١ — ٥	١ - مقدمة المترجم
١٣ — ١٢	٢ - مقدمة المؤلف
١٣ — ١٤	٣ - الفصل الأول — الواقعية الحديثة
٥١ — ٢٣	٤ - الفصل الثاني — فلسفة برتراند رسل
٨٠ — ٥٢	٥ - الفصل الثالث — المثالية الجديدة
١٠٢ — ٨١	٦ - الفصل الرابع — الفلسفة العملية
١٢٧ — ١٠٣	٧ - الفصل الخامس — فلسفة برجسون
١ — ١	٨ - ثبت المصطلحات الواردة في الكتاب
ك	٩ - جدول الخطأ والصواب

مقدمة المترجم

ولد الاستاذ جود ، مؤلف هذا الكتاب ، من ابوين انكليزيين فى اليوم الثانى عشر من شهر آب سنة ١٨٩٠ م . وتلقى دراسته الثانوية فى مدرسة بلندلس (Blundells) ، وخرج منها جاهلاً تماماً كما يقول هو . فهذه المدرسة لم تعلمه شيئاً يستحق الذكر فى علم الطبيعة او الحياة ، او علم الاجتماع او علم السياسة . اما علم النفس فلم يسمع عنه شيئاً فى ذلك الوقت . لذلك اعتقد جود ، ولا يزال يعتقد ، ان المدارس الخاصة (Public Schools) الانكليزية عاجزة عجزاً فظيماً عن تربية الشباب واعدادهم للحياة العصرية .

وبعد ذلك نال جود المجانية للدراسة فى كلية بوليول (Balliol) فى أكسفورد ، فدرس التاريخ والفلسفة . وفى هذه المدة كانت الجمعية الفابية (Fabian Society) نشطة اشد النشاط ، فاصبح الاستاذ جود اشتراكياً تحت زعامة كول (G. D. H. Cole) . وقد حكم عليه بغرامة مالية لانه قاد جمهوراً من المتظاهرين الى تذكّار الشهداء والقى بينهم خطاباً ثورياً . وذاق جود فى اكسفورد اول مرة المتعة التى يحس بها الخطيب فى التأثير فى سامعيه ، وجعلهم يشاركونه فى كلماته وانفعالاته ..

هناك عوامل كثيرة قامت بدورها فى تكوين عقلية جود . على ان اهم عامل فيها هو الدور الذى قام به شهو (Shaw) فى توجيه جود . كان جود يقدس شهو فى ايام تلمذته ، وهو لا يزال يعده اعظم كاتب انكليزى على الاطلاق . ويحاول جود ان يقتفى شو فى اسلوبه الخطابى فى اغلب الاحيان .

وقد اخذ جود عن شو مذهبه فى التطور الابداعى واللاماركية الجديدة (Neo-Lamarckism) • اعتقد شو ان تفسير داروين (Darwin) لتغيرات التطور من حيث انها تعزى الى الانتخاب الطبيعى تفسير قاصر ؛ ولذلك رجع الى نظرية لامارك الاولى القائلة بأن جهود الكائن الحى لتكييف نفسه مع بيئته هى العامل الذى يحدد التطور ، و اضاف اليها مفهوم المبدأ الابداعى المقصود - ذلك المبدأ الذى يسميه شو قوة الحياة والذى يعمل فى التطور ، وهو المسؤول الاول عن تقدم الكائنات الى اشكال ارقى للحياة • غير ان جود بشر متأخرا بمبدئه الخاص فى التطور الابداعى او الحيوية (Vitalism) فى كتابه « المادة والحياة والقيمة » (Matter, Life And Value) • منح شو الحياة دافعاً تستطيع به ان تمضى الى ابعد مما وصلت اليه فى التطور ، واعتقد ان خط التطور متجه نحو الوصول الى قدرة كبيرة لتنظيم المستقبل الانسانى المتطور تنظيمًا واعيًا • اما جود فقد اعتقد ان مفهومى « الراقى » و « المنحط » اللذين استعملهما شو انما ينمان على وجود القيمة • فلا نستطيع - على رأى جود - ان نعد الحياة راقية او منحطة بحدودها نفسها • وفكرة المستويات المتقدمة الراقية فى الكون تتضمن وجود قيم خارجة عن عملية الحياة نفسها وتشير الى اتجاه التطور • تصور جود القيمة شيئاً متميزاً موجوداً وجوداً مستقلاً عن الحياة وعن المادة • وهكذا يتضمن مبدؤه شيئاً - هو الحياة - يعبر عن نفسه فى حدود شئ آخر - هو المادة - للحصول على وعى تام لثىء ثالث - هو القيمة •

كان نظام جود الفلسفى المتقدم محاولة للتوفيق بين فلسفة شو وبركسون (Bergson) من جهة ، ونظام افلاطون من جهة اخرى - ذلك انه اعتقد ان عالم المثل (Ideas) عند افلاطون هو عالم القيم • فاعتقد جود ان المادة والحياة والقيمة - وهى اشياء مختلفة مستقل بعضها عن بعض - اجتمعت ليتفاعل احدها مع الآخر بطريق الاتفاق لا غير • غير ان هذه العقيدة

تبدو له الآن بعيدة عن الصواب ، ويرى ان هذه الاشياء الثلاثة هي على الأرجح وجهات لولحدة واحدة او مظاهر لفعل آله خالق .

وفي سنة ١٩١٤ تولى جود منصبا في لجنة التجارة بوزارة العمل ، واستمر في منصبه هذا حتى منح منصب رئيس قسم الفلسفة وعلم النفس في كلية بريك (Berbick) في جامعة لندن سنة ١٩٣٠ ، وقد منحته هذه الجامعة شهادة الدكتوراه سنة ١٩٣٦ . ولم تمنعه واجباته في وزارة العمل من ان يكتب بعض الكتب : فقد كتب « النابهن » (Highbrows) وهي قصة روائية هجا فيها الفايين هجا مرا .

وكان جود داعياً من دعاة السلام خلال الحرب الكبرى الأولى ، وعُد الحرب شكلا من اشكال الجنون العام الذي يجب على كل رجل عاقل ان يتجنبه . واعتقد ان خير وسيلة لمنع وقوع الحرب هي ان يقسم عدد كاف من الناس بأن لا يشاركوا فيها مهما كانت الظروف والاضاع . واستمر جود على التبشير بتعاليمه السلمية في فترة ما بين الحربين الكبيرتين . واعتقد ان معاهدة فرساي انما خلقت الظروف لحرب اخرى اسوأ من الأولى قد تقضى على الحضارة الانسانية قضاء تاماً . وفي بداية الحرب الكبرى الثانية تنحى عن منصبه السابق وعمل بما في وسعه في وزارة الاستعلامات لحشد المجهود الحربى على النازيين . ولقد شعر جود بان ليس هناك من سبيل لمقاومة النازية التي تمثل الشر فيها تمثلا فظيماً الا القضاء عليها اذا ارادت البشرية المحافظة على قيم الحضارة الغربية . ولم يخطر ببال جود ان العقلية النازية يمكن اصلاحها بالوسائل الروحية التي اقترح السلميون استخدامها بدلا من المقاومة العسكرية . ولربما كان كره جود للعنف السبب الاول لمناهضته الشكل الماركسى من الاشتراكية . ويرى اننا يجب ان نتخلى عن الاشتراكية اذا لم يكن في الامكان الوصول اليها الا عن طريق العنف كما يقول الماركسيون . وفي روسيا رأى جود بأمر عينه الشقاء والدمار والفوضى والحسرة في الارواح

التي احدثتها الحرب الاهلية والنزاع الثائر ، واعتقد ان الشقاء الذي تحدثه حرب الثورة في بلاد كانكلترا سيكون اكبر مما كان في روسيا .

وتعزى مناهضته للماركسية من جهة اخرى الى اعتقاده الحرية الفكرية . فالماركسيون يتخذون تدمير الرأسمالية هدفا اول لهم ، ويضحون بحريتهم لتحقيق هذا الهدف . اما جود فانه يضع حرية الفكر فوق الاشتراكية ، ويرى انه يجب ان تكون المحافظة على حرية المفكر والفنان من اهم واجبات الدولة . وهو يطرى اطراء كثيرا قيمة الاقناع والتسامح ، ويعتقد ان خير مجتمع هو مجتمع يتوفر فيه اكبر قسط من الحرية للتقدم والنماء .

يمكن تقسيم كتب جود الى انواع رئيسة ثلاثة . كتب جود عدة كتب عالج فيها مسائل الحياة اليومية ، وليس هناك بحوث لم يأخذ فيها دورا فعالا . وهذه الكتب تحاول ان توضح فلسفة العقل فيما يتعلق بمشكلات هذا العصر . ففي كتابه « تحت الضلع الخامس » (Under the Fifth Rib) نشر دستورا للعقليين دعا فيه الى اصلاحات واسعة النطاق في مسائل الطلاق ، ومنع ضعفاء العقول من الزواج ، وازالة الرقابة على المسرحيات ، وضرورة فصل الكنيسة عن الدين وغيرها .

ثانيا ، كتب جود عدة كتب لا تعدو كونها مختصرات لموضوعات الفكر الفلسفي والاجتماعي من الناحية التقليدية والحديثة . واهم هذه الكتب هي « الدليل على الفكر الحديث » (Guide to Modern Thought) و « الدليل على دراسة الاخلاق والسياسة » (Guide to the Study of Ethics and Politics) ، و « الدليل على الفلسفة » (Guide to Philosophy) و « المدخل الى الفلسفة الحديثة » (An Introduction to Modern Philosophy) . وهذه الكتب تبين مقدرة جود الفائقة على الكتابة الموجزة الواضحة ، ولعلها احسن المقدمات لحقول الفكر التي تعالجها .

ثالثا ؛ الف جود عددا من الكتب التي يثطرقي فيها الى نواحي حياته .

واهم هذه الكتب « كتاب جود » (The Book of Joad) و « ميثاق جود » (The Testament of Joad) • وتعطينا هذه الكتب مفتاحا لفهم شخصية جود وتكشف عن العوامل التي قامت بدور في تكوينها •

واخيرا ؛ يبسط جود تفسيره الخاص لمشكلات الحياة والفلسفة في عدد من الكتب • فكتابه « جوانب فلسفية للعلم الحديث » (Philosophical Aspects of Modern Science) نقد بارع للأفكار الفلسفية لعلماء الطبيعة والفلك • وهو يعتقد ان هولاء العلماء تخطوا حدود بحوثهم في تفكيرهم الفلسفي، فوقعوا في اخطاء •

أما كتابه « فلسفة عصرنا » (Philosophy of Our Times) فهو بيان واضح للنظرة القائلة ان للقيم ، ولا سيما قيم الخير والحق والجمال والسعادة ، واقعا عيانيا ، وهي المواد التي تسعى وراءها البشرية بذاتها • ويشك جود في مقدرة العلم على اعطائنا بيانا مرضيا عن القيم ، ويقول ان صحة الاعتقاد الواقع العياني للقيم يجب الا تحقق بطريقة علمية بل بالاستدلال الفلسفي المؤسس على الخبرة ، ولا سيما الخبرة في حقل الفن والدين • ان الطريقة العلمية طريقة تقوم على الملاحظة والتجربة • فالعلم يعطينا بيانا وصفيا للأشياء ، ولكنه يعجز عن تفسير السبب في كون الأشياء كما هي ، ويعجز كذلك عن ان يبين الأساس التي تقوم عليه الطريقة التي يستخدمها العلم نفسه • وقد كتب جود هذا الكتاب لانه يؤمن بان اعتقاد الانسان الواقع العياني للقيم الازلية ضرورة حيوية في هذا العصر المضطرب

ولعل كتابه الاخير « الله والشر » (God And Evil) اكثر مؤلفاته اهمية • وهذا الكتاب يبين رجوع جود الى الدين واتخاذ اياه موضع آماله وايمانه • ترك جود الآن المذهب الانساني الذي كان اعز شيء عنده قبلا • ولم يعد يؤمن بالعقل الايمان العظيم الذي كان عنده من قبل ، وتبين له ان الإنسان لا يستطيع التغلب على الشر الكامن عميقا في قلبه دون مساعدة الله

ومعونه • وبشارته اليوم هي ان الله يظهر للانسان عن طريق قيم الخير والحق والجمال • وان الله كائن يحب البشر ويخلقهم ، ويستطيع الانسان ان يحس وجود الله في قلبه بسعيه وراء الخير والحق والجمال ، ولا يستطيع الانسان ان يتغلب على الشر الا عن طريق النعمة الالهية •

ولا يمكننا ان نعدّ جود مفكرا اصيلا ، ولكن كتاباته ممتعة وتدعوا الى التفكير ، وهو من اذكى معلمى هذا العصر واوضحهم لنشر الاراء العصرية • ولعل عقل جود من ادق السجلات عندنا للميول والنزعات الفكرية في عصرنا هذا •

والكتاب الذى اقدمه لقراء اللغة العربية يصف بايجاز وامانة المذاهب الفكرية الرئيسة السائدة في هذا اليوم ، ويبين الدور الذى تقوم به في نواحي الحياة الاجتماعية والاخلاقية والسياسية • ونحن في هذا العصر نحتاج الى كتب تعرض المبادئ الفكرية عرضا نزيها لكى نستطيع ان نقف على ما يجرى من حولنا من حوادث وتغيرات بدلا من ان يجرى وراء شىء لا نعرف منتهاه وما له • واملى ان هذا الكتاب سيسد جزءا من هذه الحاجة ، فيمكن القارىء من الوقوف على مجرى الحياة وفهمها •

هذا ، وانى اتقدم بالشكر الى المجمع العلمى العراقى المباركة جهوده على المساعدة المالية التى قدمها لى لطبع هذا الكتاب ، وتشجيعا لى على الترجمة والبحث •

كما وانى اتقدم بخالص شكرى الى المربين الكبريين صاحب المعالى الدكتور محمد فاضل الجمالى وسعادة الدكتور متى القزراوى على ما اسدياه

لى من فضل فى مراجعة وتنقيح عدد من فقرات الكتاب وارشادى الى بعض
النقاط المهمة •

واشكر الاستاذ محمد العزاوى مدرس اللغة العربية بدار المعلمين
الريفية على مساعدته فى ضبط لغة الكتاب • وانى مسؤول وحدى عن ما قد
يكون فى الكتاب من اخطاء لغوية •

كريم منى

مقدمة المؤلف

ترمي الفصول الآتية الى تقديم بيان شامل مختصر لأهم التطورات في الفلسفة الحديثة • وعند اعداد هذا المجلد الموجز ، اجتهدت ما امكن ان اتجنب استعمال المصطلحات الفنية وان اصف نظرات الفلاسفة المحدثين بلغة يفهمها القراء الاعتياديون •

على انه مهما بذل كاتب في الفلسفة من جهود في تبسيطها ، فليس من السهل عليه ان يتخلص من تهمة الغموض لا لئله بحكم اختصاصه نحو ما لا يفهم - ولو انه يجب ان نسلم للامانة العلمية ان عددا هائلا من الفلاسفة قد خلط بين غموض العبارة وعمق التفكير - بل لصعوبة مادة البحث نفسه • فان كل ما يعالج الجوهرى البسيط لا بد ان يكون شاقا ومعقدا ؛ وليس بنافع لنا نفى الحقيقة الزاهية الى ان الفلسفة التي لا يعانها احد بسهولة ، يجب ان تظهر عند فريق من الناس على الدوام لغوا بشكل فريد • اذا ، فلست بمعذر عن صعوبة هذا الكتاب ، فانه على اقل تقدير اسهل من المذاهب الفلسفية التي يعرضها بصورة مجملة •

وعندما يحاول انسان ان يختزل هيكل الفلسفة الحديثة الى حيز كتاب مدرسى صغير ، يصبح الانتخاب والتركيز على أكبر جانب من الأهمية عنده • وان ما تنتخبه يتوقف الى حد كبير على ما تعتقد أهميته ، فلا يتفق منتخب انسان في جملة مع منتخب انسان آخر كما تدل على ذلك حالة المنتخبات الأدبية • وفي اعداد منتخبي ، أجتهدت ان اتبع قاعدة ادخال المبادئ التي تجتاز الاختبار المزدوج فقط ، وذلك ان تكون مهمة وان تكون حديثة بصورة

بارزة في وقت واحد • ولربما كان عدم ذكر أى شىء عن فلسفة المثاليين الانكليزيهم نتائج الجرى على هذه القاعدة • وبصورة عامة ، اقتصرنا على معالجة تلك النظرات التى انبثقت منذ نشر برادلى (Bradley) كتابه « المظهر والواقع » (Appearance And Reality) لا لأننى اردت ان احط من اهمية ما قدمه المثاليون الانكليز الى الفلسفة ، بل لان ما قدموه كان قد ظهر في العالم منذ زمن طويل كان كافيا لقراء الانكليزية الكلفين بالفلسفة فى ان يتعرفوا عليه • اما التجديدات المهمة التى ادخلت فى النظرية المثالية منذ نشر برادلى كتابه العظيم ، فانها تغزى على الاغلب - ان لم يكن على الاطلاق - الى المدرسة المثالية الجديدة للفلاسفة الطليان ومن ابرزهم بنديتو كروجى (Benettedo Croce) وجيوفانى جنتيلي (Giovanni Gentile) ، ولذلك افردت فصلا واحدا لعرض نظرات هذين الفيلسوفين •

ولقد اجتهدت ان اتبع هذه القاعدة فى الانتخاب والحذف اثناء البحث كله •

واننى مدين بالشكر الى البرفسور ولدن كار (Wildon Carr) على تفضله بقراءة الفصل الثالث والخامس فى المخطوط وتقديم عدد من المقترحات القيمة فيما يتعلق بمحتويهما •

سى • اى • ايم • جود

C. E. M. Joad

الفصل الأول

Modern Realism الواقعية الحديثة

توطئة :

ان الصعوبات فى تقديم مجمل شامل للواقعية الحديثة فى دراسة مختصرة
لعديدة . وتنشأ هذه الصعوبات على الاكثر من الحقيقة القائلة ان الواقعية
ليست مبدأ منظما يمكننا ان نجد عددا من الفلاسفة المختلفين ينتمون اليه .
بل والحق ان للواقعيين مدارس مختلفة كل منها يعرف باسم فيلسوف معين
فى الغالب . على انه بالرغم من ان هناك بعض الاتفاق بين هذه المدارس المتعددة
الا ان المواقف التى تم هذا الاتفاق عليها سلبية فى جوهرها على الاكثر ذلك
لانها مؤسسة على كراهيتها المشتركة للمثالية . فحالما نشرع فى اقامة الناحية
الانشائية للواقعية ، تبدأ فى الظهور بين مدارس الواقعيين المتعددة اختلافات مهمة .
ومما يزيد مهمتنا تعقيدا انه فى الوقت الذى تحاول فيه النظم المثالية
العظيمة تقديم نظرة ملتزمة عن الكون من حيث هو كل ، نجد كثيرا من
الواقعيين مستعدين بسرور لنبد الفكرة القائلة بوجود كل يمكن ان يعطى
بيانا ملتثما . فقد لا يكون هناك - على رأى الواقعيين - سوى مجموعة غير
مترابطة من الاشياء ، لان الكون عندهم صندوق ضخم فيه مجموعة من
المحتويات المختلفة ، وتكون فلسفة المجموعة غير المترابطة اقرب الى قائمة
مفردات مبشرة منها الى مبدأ منظم مستخلص من قاعدة عامة واحدة .
ومهما يكن من شئ ، ان الاعتقاد : ان الفلسفة يجب ان تكون مبدأ
كاملا منظما تنظيما مطلقا : هو بحد ذاته زعم فلسفى يعوزه البرهان ؛ وحتى
يبرهن على صحة هذا الزعم ، فان الواقعى سيظل على الاكثر قانعا بالكشف

عما يمكن التحقق من صحته تحققا وافيا من مجموعة من المشكلات المختلفة والمنعزلة بعضها عن بعض غالبا .

هذا ، ولما كان تلخيص نظام من النظم اسهل لنا من تلخيص قائمة مفردات ، فانه ليس فى الامكان ان نقوم فى هذا الفصل بأكثر من ان نبين الاسس الواقعية الرئيسة المشتركة لادحاض المثالية ، ومن ثم نخطط باختصار معالم نظرية واحدة او نظريتين نموذجيتين فيما يتعلق بالمشكلة التى انفرد بها الواقعيون والتى كان ما قدموه بشأنها الى الفلسفة فى غاية الاهمية - الا وهى مشكلة الادراك الحسى (Sense perception) والواقعية على اى حال ، حركة ذات اهمية كبيرة جدافى الفلسفة الحديثة ، ولكى يوسع القارىء المفهوم المتكون من الخلاصة المرسومة فى هذا الفصل حول نوع النظرة التى يدعو اليها الواقعى الى العالم من حيث انه كل ، ارى ان اتبع فى الفصل المقبل بتفصيل أوفى التطورات فى فلسفة واقعى بارز هو المستر برتراند رسل (Bertrand Russell) ذلك لان فلسفته فى طورها المتقدم والمتأخر تمثل تمثيلا حسنا النماذج المختلفة للنظريات الواقعية .

ادحاض المثالية :

لا بد ان تعد الواقعية الحديثة من الوجهة التاريخية رد فعل للمذاهب الفلسفية المثالية المتعددة . ولكى نلمس اهمية الواقعية الحديثة ، ينبغى علينا ان نفهم المواقف المثالية التى تهاجمها الواقعية وكيف تهاجمها .

واضح قبل كل شئ ان نظرة الرجل العامى الى الكون نظرة واقعى عنيد . فهو يتصور انه موجود فى عالم من الاجسام التى توجد معه بصورة مستقلة عنه ، وهو يعد وعى نفسه ضوءا كشافا ينير له عالم الاجسام ، ويمكنه من تحقق عدد هذه الاجسام وطبيعتها . وهذه النظرية - بمقدار ما يمكن تسميتها نظرية - لا تفرق بين الظاهر والكائن الموجود ؛ بل ترى ان الاشياء

هى فى الحقيقة كما تظهر • على ان التأمل يدلنا على ان فى خبرتنا اشياء كثيرة يصعب - فى الظاهر - ان نتصورها من حيث انها موجودة خارج انفسنا فى العالم • فالاحلام وخداع الحيال ، واحلام اليقظة والشفع الذى يصطحب التسمم او السكر ، كل هذه ظواهر تدل على ان الاشياء التى نختبرها ليست كلها آتية من الخارج • فاين يجب ان نعين مواد الاحلام ؟ نعينها فى عقل الحالم بلا شك • اذا يبدو انه فى امكاننا ان نختبر افكار خاصة بنا لا يكون لها بالضرورة مقابل فى عالم الاجسام الخارجى • وعلى اية حالة كانت نرى ان قدرتنا على ادراك ما هو غير موجود - بالاختصار امكان وجود الخطأ - تؤدى الى ان الواقعية البديهية للرجل العامى يجب ان تهمل من وجوه معينة على الاقل • والمثالية تتمسك بهذه الامكانية (اى بانعدام ما يقابل المدركات فى العالم الخارجى) وترقيها الى نكران تام لوجود عالم الرجل العامى •

اتخذ ديكارت (Descartes) ولوك (Locke) اول خطوة فى

ترك النظرة البديهية فيما يدعى التصويرية (Representationalism) • وهذان الفيلسوفان تصورا الوعى لا كشعاع من الضوء ينير العالم الخارجى ، بل كصفحة فوتغرافية تتمثل عليها الاجسام • وصور الاجسام على الصفحة هى الافكار التى تظهر فى الوعى • فالعقل عند هذين الفيلسوفين - يدرك افكاره الخاصة ، ولكنه لا يدرك الاجسام الخارجية التى تثير الوعى وتحدث تولد الافكار فيه • ان هذين الفيلسوفين اعتقدا وجود عالم من الاجسام الخارجية ، ولكنهما نفيا معرفة هذا العالم معرفة مباشرة •

على ان المثالية لم تستطع ان تحتفظ بموقفها هذا مدة طويلة ذلك لانه اذا كنا لا نستطيع ابدا ان نعرف عالم الاجسام الخارجية تعذر علينا ان نعرف ان للعالم خاصية احداث افكارنا ، وتعذر كذلك ان نعرف ان هذا العالم موجود • لذلك كانت الخطوة التالية ازالة عالم الاجسام الخارجية من الوجود والاكتفاء بكون يحوى العقل الذى يعرف والحالات العقلية التى

يعرفها العقل • ونحصل بذلك على المثالية الذاتية عند بركلي (Berkeley) وهيوم (Hume) • والحق ان بركلي لم يمض في ترقية موقفه هذا ترقية منطقية تامة ، وسلم وجود العقول الاخرى ووجود الذات ولو لم تكن لدينا افكار عنها في الحقيقة • اما هيوم فانه لم يتورع عن ان يمضى الى النهاية بحجة بركلي القائلة بان وجود الشيء يتكون من معرفته ، واستقر في الموقف الذي يدعى الذاتية البحتة (Solipsism) - وهو الموقف الذي يقرر ان الحالات العقلية هي الاشياء الوحيدة التي تمكن معرفة وجودها في الكون^(١) •

وفلسفة كانت (Kant) محاولة للتخلص من الذاتية البحتة التي يمكن ان ترد حجج هيوم اليها ردا منطقيا • وهو لم يفترض وجود الشيء بذاته (Thing in Itself) الذي لا يعرف ابدا ولا تمكن معرفته ابدا كالجسم الخارجي عند ديكارت ولوك فحسب ، بل انه حاول ان يهب لعالم ما هو معروف - اى العالم الذي يدخل في اختبارنا - صفة الموضوعية ، وذلك بان نسب الى العقل القدرة على رسم لهذا العالم قوانينه بمقدار ما تكون هذه القوانين على الاقل مؤسسة على صور الزمان والمكان وعلى المقولات •

وادخل كانت ايضا عنصرا جديدا في قالب التمييز بين الذات من حيث انها عارفة تجعل الاجسام التي تختبرها حالات لها ، وبين الذات من حيث انها معروفة ، وهي جسم في عالم الاجسام المختلفة • اما هيكل (Hegel) فقد ازال فكرة الشيء بذاته (وهي فكرة كانت) من الوجود ، ووسع فكرة العقل من حيث انه يرسم للكون القوانين حتى انتهى الى عبد الوعى مصدر جميع القوانين وجميع العلاقات ووجد تهدد العقول العارفة او النفوس العارفة التي تركها كانت حيث هي في نفس مطلقة واحدة • من هذا كانت النفوس او الذوات المتعددة من حيث انها معروفة التي هي ليست الا مفردات في عالم الاجسام

(١) اعتقد هيوم وجود ذوات الاخرين • وهذه الذوات هي عنده مجموعة من المدركات ، ولكن لامبرر لديه بذلك وفقا لمقدماته •

الآخري ، تعد هي وموادها مجرد مظاهر جزئية للمطلق ، ولا تعد حقيقة إلا بمقدار ما هي داخلية في المطلق أو بمقدار ما يمكن ادخالها فيه . وعليه ، فالمطلق هو الشيء الحقيقي الوحيد الذي بقي في العالم لان التعدد الظاهر للأجسام التي نعرفها ليس إلا مظاهر جزئية للمطلق وحسب .

وعلى هذه الصورة يمكننا ان نعد كل الحركة المثالية في الفلسفة ترقية وتهذيباً للشك الذي ساور الواقعي البديهي اول مرة عندما وجد ان قسماً من مدركاته المعينة مخطئة او على اقل تقدير ليس لها مقابل في العالم الخارجي . وعلى هذه الصورة ايضاً يمكننا ان نعد الحركة الواقعية محاولة لاستبقاء نظرة البداهة في العالم ، وذلك بتعليل حقيقة الادراك وتعليل ما يدعى بالمدرجات المخطئة من دون رجوع العالم المادي باجمعه الى صور للحالات العقلية . وقد نجح عدد من النظريات الواقعية في الاحتفاظ بصورة عن العالم لا تبعد كثيراً عن نظرات البداهة فيه . اما النظريات الواقعية الأخرى فقد ابتعدت في نتائجها عن الاتجاه غير التأملى الاعتيادى ابتعاد المثاليين انفسهم عنه كما سنرى في نظرات رسل المتأخرة . على ان الهدف الاول الذي تشترك فيه النظريات الواقعية جميعاً هو ادخال المثالية .

ان الطريقة الواقعية الاعتيادية للتخلص من المثالية الذاتية عند بركلي وهيوم هي اتهامها بانها تبني نتيجة مخطئة على قضية صحيحة . القضية الصحيحة هي انه « يستحيل ان نكشف عن شيء لا يكون معروفاً » ذلك لان الشيء يصبح معروفاً بمجرد القيام بالكشف عنه . ويعقب هذه القضية انه من المحال ان نكشف على وجه التحقيق عن الخواص التي هي للأشياء عندما لا تكون معروفة . ومن ثم يواصل المثالي في الاستنتاج خطأ فيقول « ليس للأشياء خواص عندما لا تكون معروفة ذلك لان خاصية معرفة الأشياء هي التي تكون وجودها . فالأشياء لا تكون موجودة الا عندما تكون معروفة . »

ولكن هذه النتيجة المثالية لا تعقب حقاً القضية المتقدمة ، اذ ان النتيجة

الوحيدة التى يمكن تأسيسها تأسيسا سليما على القضية المتقدمة هى « ان جميع الاشياء المعروفة معروفة » . هذه حقيقة ثابتة . وبمقدار ما تحقق الحجة المثالية اكثر من هذه النتيجة ، بل وبمقدار ما تستخلص النتيجة التى تستخلصها بالفعل ، نحصل على تلك النتيجة بالبأس هذه الحقيقة مغالطة هى « ان جميع الاشياء معروفة » . هذا ، والحقيقة القائلة باننا لا نعرف الخواص التى للاشياء عندما لا تكون معروفة لا تؤدي الى ان الاشياء بالضرورة معروفة على الدوام . وليس من الحقيقة فى شىء اننا لا نستطيع ابدا ان نعين الخواص التى للاشياء عندما لا تكون معروفة . فنحن نستطيع مثلا ان نقرر لعدد بلغ من الكبر ان لم يفكر فيه احدا ابدا الخاصية الآتية : « ان هذا العدد يتصف بانه نصف عدد زوجي » .

وهناك مغالطة شبيهة بالاولى تقوم على الاستعمال المثالى لكلمة « فكرة » (Idea) . ويمكن التعبير عن الحجة القائلة باننا لا نستطيع الا معرفة افكارنا الخاصة فى الصورة التى تدعى القياس المنطقى Syllogism : -

(١) الافكار عاجزة عن الوجود من دون الفكر .

(٢) الاجسام المادية هى افكار على التحقيق بمقدار ما هى مدركة او معروفة معرفة مطلقة .

اذا (٣) فالاجسام المادية كلها عاجزة عن الوجود من دون العقل . وهذا القياس المنطقى الذى هو سليم من ناحية الشكل يلبس استعمال كلمة « فكرة » معنيين . ففى المقدمة الكبرى (١) استعملت كلمة « فكرة » للدلالة على فعل الادراك ؛ اما فى المقدمة الصغرى (٢) فقد استعملت للدلالة على موضوع هذا الفعل أى الشىء او المحتوى المدرك . ولكن موضوع فعل الفكر لا يمكن ابدا ان يكون فعل الفكر نفسه ، بل هو موضوعه . لذلك نجد معظم الواقعيين يتخذون نحو العقل اتجاها يصوره شيئا له القدرة على معرفة الاشياء التى هى غيره .

غير ان ادحاضا للمثالية الذاتية عند بركلى وهيوم لا يقوم بالضرورة بادحاض المثالية عند هيكل التى هى اكثر تهذيبا . وفلسفة هيكل فلسفة تقوم - فى جملة ما تقوم عليه من دعاوى - على وجود شىء ما دون حالات العقل العارف ، وحتى اذا كان هذا الشىء هو الفكر من حيث انه كل والعقل العارف مظهر ناقص له ، فيزعم ان المطلق على الاقل ينقذ المثالية من الطعن عليها بانها فلسفة ذاتية بحتة .

ولكن هل يثبت هذا الزعم تجاه اختبار التحليل ؟ يدعى الواقعى انه لا يثبت ويقول ان المطلق اما ان تكون معرفته ممكنة او غير ممكنة . فاما اذا كان المطلق ممكنة معرفته ، وجب ان يكون جزءا من اختبارات العقول الجزئية التى هى حقا اجزاء له ، اى ان وجود المطلق من حيث انه واقع ضمن الاختبارات الجزئية لا يقيم الدليل على وجود شىء خارج هذه الاختبارات الجزئية . وهكذا نعود الى الموقف الذاتى البحت ثانية ، واما من الجهة الاخرى اذا كان المطلق غير ممكنة معرفته ، فانه ينحط الى مستوى الجسم المادى عند ديكارت ولوك ، اى الى شىء فيما وراء الاختبار ويجب ان يظل وجوده - لعدم امكان دخوله فى الاختبار - فرضا غير محقق او مجرد حدس .

وهذا الموقف المتقدم ما بين اختيارين متكافئين فى الحرجة يلزم عند الواقعى كل فلسفة تجعل المعرفة مكونة من موادها فى اية صورة كانت ، وبكلمة اخرى انه يلزم جميع اشكال المثالية . هذه العبارة محتاجة الى بعض الايضاح . اعتقد معظم الفلاسفة انه لما كنا لا نستطيع ابدا ان نعرف جسما من حيث انه معروف ، اى لما كنا لانستطيع ابدا ان نعرفه على الصورة التى هو عليها من دون ان يكون معروفا ، فان معرفة الجسم تكون خاصة كلية او جزأ من الجسم من حيث انه معروف . فيجب ان يختلف الجسم من حيث انه معروف عما كان قبل ان يعرف . وعليه ، فمعرفة الجسم تفضى الى تغييره او تكوينه فى صورة نستطيع معها ان نعد تلك المعرفة بصورة جزئية على الاقل مكونة

الجسم الذي نعرفه •

وتقوم أكثر النظم المثالية على مثل هذا الاستدلال المتقدم • ولكن الواقعي يعتقد ان هذا الاستدلال مخطىء ، وهو يسوق القضايا الاتية^(١) لردّه وردّ اشكال المثالية المتعددة التي نظرنا فيها •

(١) ان الموجودات (الاجسام والحقائق وغيرها) التي يدرسها المنطق وعلوم الطبيعة والرياضيات ليست عقلية باى معنى من المعاني الاعتيادية لكلمة « عقلي » •

(٢) ان وجود هذه الموجودات وطبيعتها ليسا مشروطين بمعرفتها على اية حالة كانت •

اذا (٣) قد تستمر الاشياء على الوجود غير متغيرة عندما لا تكون معروفة او قد تدخل دائرة المعرفة وتخرج منها من دون ان يفضى ذلك الى تشويه واقعها •

(٤) ان المعرفة هي نوع خاص من العلاقة التي قد تقوم بين عقل ما وموجود ما •

ومن هذه القضايا انسلت النتائج الواقعية العامة الاتية :

(١) ان طبيعة الاشياء لا تلمس ابتداء فى طبيعة المعرفة •

(٢) تكون طبيعة الاشياء - اذا - كما هي وهي مستقلة عن معرفتنا لها •

(٣) اذا فطبيعة الاشياء ليست عقلية •

وهناك مسألة اخرى ان نقول فيها كلمة قبل ان نترك ادحاض الواقعية للمثالية ، وهي مسألة وجود العلاقات وطبيعتها • تعتقد معظم النظريات المثالية ان العلاقات (Relations) هي اجزاء او حالات حدودها • وحجتهم فى

(١) اقتبست هذه القضايا وجزء كبير من الحجة المتقدمة من كتاب

الواقعية الجديدة لست من الاساتذة الامريكيين • وقد نشر سنة ١٩١٢ •

ذلك باختصار هي : ان كل جسم يرتبط من دون شك بجميع الاجسام الاخرى في العالم ؛ فيضة الدجاجة اقرب الى الشكل الاهليلجي من كرة « الكريكت » واسهل انكسارا من المطاط الهندي واكبر حجما من بيضة طير البان واصغر من بيضة النعامة . ولو ان البيضة لم ترتبط بالاجسام الاخرى بهذه العلاقات لما كانت بيضة . فعلاقات البيضة اذا تقوم بتكوين طبيعة البيضة ووجودها . وعلى هذا ، فلا توجد اشياء تدعى علاقات مستقلة ، بل ان جميع العلاقات هي حالات للاشياء او الحدود التي تربطها ، وهي التي تجعل تلك الحدود كما هي . من هذا نخلص الى ان الاشياء لما كانت جميعها مترابطة بعضها ببعض ، كانت طبيعة كل شيء تحوى جزءا من طبيعة جميع الاشياء وتكونها . وهكذا نمضى مرة اخرى فى الطريق الذى يؤدى الى المطلق . فمن الضروري للواقعى اذا ان يثبت استقلال العلاقات عن حدودها ان هو اراد الابقاء على استقلال الاشياء بعضها عن بعض وعلى تعددها .

وجواب الواقعى على وجه التقريب يقوم على التقرير ان البيضة لا ترتبط مع الاجسام الاخرى بهذه العلاقات المتعددة التي ذكرناها ، الا لأنها بذاتها بيضة ، وهي مستقلة عن هذه العلاقات . ولو كانت البيضة علاقتها (كما تزعم المثالية) ، لاضطررنا ان نقول ان مجموعة العلاقات التي هي البيضة ترتبط بعلاقات معينة مع عدد من مجاميع اخرى من العلاقات : ولما احتوى العالم الا على عدد لا نهاية له من العلاقات دون شيء آخر تربطه .

لهذا ، يضع الواقعى البديهية الاتية المعروفة « بديهية العلاقات الخارجية » .
ففى القضية الاتية : ان ارتبط الحد (أ) بالحد (ب) بالعلاقة (ع) فان ع (أ) لا يكون (ب) ابدا ، وان ع (ب) لا يكون (أ) ابدا ، كما وان ع (ع) لا تكون (أ) ولا (ب) . فمن هذا نرى ان الزعم الواقعى القائل انه عندما يدخل عقل (أ) فى علاقة مع جسم (ب) (والعلاقة فى هذه الحالة تكون علاقة معرفة) لا تغير معرفة (ب) من قبل (أ) فى (ب) شيئا ولا تكونها زعم

وهو ليس الا حالة خاصة من البديهية العامة للعلاقات الخارجية •

(٢) نظريات الادراك الواقعية :

يجب ان ننظر بعد هذا فيما يقوله الواقعيون فى الناحية الايجابية من هذه المسألة • فاذا لم تحل الاجسام الى حالات العقل العارف ، فإى بيان يجب ان تقدمه لعملية الادراك التى تصبح هذه الاجسام بها معروفة ؟ يعالج معظم الواقعيين باسهاب مشكلة الادراك • وانه ليظهر انه اذا كان هدف الواقعيين الابقاء ما امكن على نظرة البدهية فى العالم فى الوقت الذى يحسبونه فيه حسابا لامكان الخطأ ، وجب ان تكون مشكلة الادراك النقطة المبدئية لفلسفتهم •

ويمكن تقسيم النظرات الواقعية فى الادراك الى انواع ثلاثة : الاولى منها تذهب الى وجود عناصر ثلاثة فى الادراك ، والثانية تعتقد وجود عنصرين ، واما الثالثة فتعتقد وجود عنصر واحد فقط • وانا سترجى البحث فى النظرة الثالثة (وتعرف الواقعية الجديدة فى بعض الاوقات) الى الفصل المقبل (حيث تسنح لنا الفرصة للرجوع اليها فيما يتعلق بالتطورات المتأخرة لفلسفة رسل) ونصف هنا بايجاز النظرة الاولى والثانية •

(١) يعتقد الفيلسوف النمساوى مينونك (Meinong) ان العناصر الثلاثة الداخلة فى ادراك جسم ما هى : فعل الفكر ومحتوى فعل الفكر والموضوع • وفعل الفكر واحد فى كل حالتين لهما نوع واحد من الوعى • وعليه ، فاذا ادركت بقرة وادركت حصانا يكون فعل الادراك فى الحالة الاولى مماثلا تماما لفعل الادراك فى الحالة الثانية • اما محتوى الادراك فانه فى الحالة الاولى يختلف عما هو فى الحالة الثانية ، اذ يكون المحتوى بقرة فى حالة الادراك الاول ، ويكون حصانا فى حالة الادراك الثانى • والمحتوى متميز ايضا تميزا واضحا عن الموضوع ، ذلك لان المحتوى يجب ان يكون

موجودا فى العقل وقت حصول الادراك على حين قد يكون الموضوع فى الحقل ، وقد يكون فى الماضى كما فى حالة التذكر او فى المستقبل كما فى حالة توقع حدوث شىء ما . ولما كان كل ادراك - لا بل وكل فكرة - يجب ان يوجه نحو شىء ما ، فانه من المستحيل ان توجد فكرة من دون موضوع ، ولو انه قد يوجد موضوع من دون فكرة .

ان الصعوبة الاولى لهذه النظرية تقوم على محاولة تمييز فعل الفكر عن محتواه ، اذ لا يمكن تصور فعل فكر خالص مجرد من جميع الخصائص التى تعطيه صورة بقدر ما لا يمكن تصور جوهرها ماديا خالصا مجردا من جميع الصفات التى تعطيه صورة . والحق انه لا يوجد شىء من حيث انه فعل او موضوع خال من الصفات ، اذ ان تلك الصفات تكوّن الفعل . ومن المستحيل من الناحية النفسية ايضا ان نميز فى الوعى فكرة لا تكون فكرة لها محتوى معين . ولهذا يفضل معظم الواقعيين ادماج الفعل والمحتوى وعدّ الادراك من حيث انه يقوم على عنصرين وعلى عنصرين فقط .

(٢) ان النظرة القائلة بان عنصرين فقط يدخلان فى الادراك سائدة بين عدد كبير من الواقعيين . وقد دعا الى هذه النظرة دعوة قوية واضحة البرفسور الكسندر (Alexander) الذى قال عن الادراك انه عملية يتمتع العقل فيها نفسه بوجوده مع الموضوع . وفيما ياتى بيان نموذجى عن هذه النظرة للبرفسور دوز هكس (Dawes Hicks) .

الصلة بين الجسم المادى والعقل العارف ثنائية : ففى وقت واحد يكون الجسم منها لفعل المعرفة ويحدد طبيعة هذا الفعل او محتواه . فالجسم المادى يولد تنبه اعضاء الحس عند مجاورته لها . وهذا التنبه ينتقل بعمليات عصبية صرفة الى الدماغ ويدخل فى الوعى على هذه الصورة . وهذا الوعى يجب ان يكون موجها بالضرورة نحو شىء ما ، والواقع انه يكون موجها نحو الجسم المادى الذى هو المنبه . فالجسم المادى اذا هو منه

الفعل الواعى وهو محتواه فى وقت واحد • والحقيقة القائلة بان الجسم المادى يحدد خصائص الفعل الواعى او محتواه تؤدى الى ان كل فعل يجب ان يختلف عن الافعال الاخرى بالاوصاف : فادراك لون احمر حدث عقلى يختلف عن ادراك لون اخضر • هذا ، والعقل فى هذه العملية لا يكون آلة قابلة بصورة بحتة ، بل على العكس يكون فعالا • وتقوم فعاليته فى الغالب على الاختيار ، وهذا الاختيار تمليه مصالحنا الخاصة واستعدادنا البدنى ومزايانا العقلية • فواضح ان الوردية - ولترمز اليها بالحرف و - تظهر لفنان وعالم نباتى ورجل مصاب بعمى الالوان باشكل ثلاثة مختلفة • وهذه المظاهر - و١، و٢، و٣ - تؤلف محتويات افعال الادراك الثلاثة عندالفنان والعالم النباتى والرجل المصاب بعمى الالوان على التعاقب • ولما كان كل ناظر ينبه بصورة مغايرة على بعض مزايا الجسم على حساب المزايا الاخرى ، فان كل محتوى يختلف عن المحتويات الاخرى • وهذا لايعنى ان - و١، و٢، و٣ - موجود من حيث انها اوجهاً مختارة بالفعل من (و) بصورة مستقلة عن الناظر بالمعنى الذى توجد فيه (و) بصورة مستقلة عنه • ان - و١، و٢، و٣ - مختارات من مجموعة صفات (و) لا يميزها فى (و) الا التحيز الخاص لانتباه الناظر والواقع ان هذه المختارات هى اشكال ظهور (و) عندثلاثة ناظرين مختلفين • ولكن هذه المختارات على ذلك ليست موجودات فى عقل الناظرين فقط، بل هى مختارات خاصة من صفات الجسم (و) الموجودة بالفعل • وهكذا اثبتنا استقلال الاجسام الخارجية (عن العقل) وفسرنا المظاهر المختلفة التى تقدمها الاجسام الى ناظرين مختلفين فى وقت واحد •

ومن المؤسف له ان تعليلاً بسيطاً غير ملتو كهذا لا يرضينا فى النهاية • والتطورات المتأخرة للواقعية التى سنتقل الى وصفها فى الفصل المقبل تبين ان هذا التحليل فى رأى كثيرين غير مرضى ، وانه مقصر بصورة خاصة فى المطلب الاول لتفسير الخطأ •

تحت اسم الواقعية الانتقادية عرض سبعة فلاسفة امريكيين للواقعية صورة اخرى بارزة في الفلسفة الحديثة وهم الاساتذة دريك (Drake) ولفجوى (Lovejoy) وبرات (Pratt) وروجرز (Rogers) وسانتيانا (Santayana) وسيلرز (Sellars) وسترونك (Strong) . والميزة الفارقة لهذه الصورة تقوم على نظرتها الى طبيعة الاجسام التى تكون حقائق الادراك المعطاة (data) التى لم يضل بشأنها المثاليون سواء السبيل ضلالا تاما فحسب ، بل والمدارس الواقعية الاخرى ايضا كما تقرر الواقعية الانتقادية .

وعلى الجملة اعتقد الواقعيون كما رأينا ان حقائق الادراك المعطاة (data) هذه هى الموجودات المادية الفعلية التى يعتقد انها تؤلف مكونات العالم ، وذهبوا الى ان الادراك عملية تدخل هذه الاجسام بواسطتها ضمن اختبارنا على نحو ما فندركها مباشرة . على انه يقال ان هذا البيان مغلوط فيه للاسباب الاتية .

(١) لا يمكن ان يكون جسم ما فى وعيين فى وقت واحد . فاذا كان فى اختبار الشخص (أ) فانه لا يستطيع ان يكون فى اختبار الشخص (ب) فى الوقت نفسه - هذا اذا اخذنا كلمة « فى » بمعنى « جزء من » .

(٢) يقول العلم ان الاجسام المادية ليست بذاتها حقائق الادراك المعطاة (data) ابدا ، بل ان هذه الحقائق المعطاة هى رسائل ترسلها الاجسام المادية . فظهور نجم من النجوم فوق سمت الرأس تماما الآن هو فى الحقيقة رسالة ارسلها نجم ربما قد زال من الوجود قبل الالف السنين . فلا يمكن ان يقال باننا نختبر النجم بالفعل . فكل حالات الادراك تسجل حقائق معطاة (data) تختلف فى الزمان (لا سيما فى حالة السمع) وتختلف فى المكان ايضا عن الجسم الذى يظن انه احدث هذه الحقائق المعطاة . فالحقيقة المعطاة

(datum) للادراك رسالة هي غير الجسم الذى يظن انه بعث بها •
(٣) لو دخل فى اختبار الشخص (أ) الذى له نظر سليم الجسم من حيث انه شيء ازرق ، ودخل فى اختبار الشخص (ب) المصاب بعمى الالوان هذا الجسم من حيث انه شيء اخضر ، لزم علينا ان نفترض ان ذلك الجسم هو ازرق وهو اخضر فى وقت واحد • وهكذا يستحيل وجود المدركات المخطئة •

ولكن النظرة المثالية فى الادراك غير مرضية ايضا بنفس الدرجة • فعلى الجملة يزعم المثاليون ان حقائق الادراك المعطاة (data) موجودات نفسية هي افكار المدرك او حالاته العقلية التى قد تكون - وقد لا تكونه - نسخا من جسم خارجى وجوده يجب ان يظل على خير الحالات افتراضا • الا ان الواقعيين الانتقادين يصرون على ان الحقائق المعطاة (data) لا يمكن ان تكون هي هي الحالات العقلية ، وذلك لانك لو فرضت ان الحقيقة المدركة المعطاة هي - بلغة احد الواقعيين الانتقادين - « عجلة مدورة قطرها ثلاثة اقدام تقريبا تتحرك بعيدة عنا بين هذه الدار والدار التى تجاورها » • فواضح ان حالتى العقلية ليست بالمدورة وليس قطرها ثلاثة اقدام ولا هي بين هذه الدار والدار التى تجاورها • فالحالة العقلية اذا يجب ان تكون شيئا غير الحقيقة المعطاة المدركة • ويزعم ايضا انه بالرغم من ان شخصان (أ ، ب) قد يدركان حقيقة معطاة قوامها شيء واحد كلون احمر مثلا الا ان حالة (أ) العقلية يجب ان تختلف عن حالة (ب) العقلية بالوصاف ، لانها حالة (أ) وحسب • هذا ، فاذا لم تكن الحقيقة المعطاة الجسم المادى ولا اختيارا من ذلك الجسم او وجهها منه ، ولا حالة المدرك العقلية ، وجب الا يكون الادراك ما يعرف بعملية ذات حدين ، بل وجب ان يتضمن حدودا ثلاثة ، على ان يكون الحد الثالث هو الحقيقة المعطاة •

فما هي الحقيقة المعطاة على رأى الواقعية الانتقادية ؟ الحقيقة المعطاة هي

مركب ذاتى او جوهر يظن وقت حدوث الادراك انه احد خصائص جسم موجود ولو انه ليس بذلك الجسم . وفيما يأتى هو ما يحصل اثناء الادراك بصورة عامة . اذا اتصل جسم (ج) مع كائن واع (أ) ، فانه يحدث تأثيرا فى (أ) . وهذا التأثير سببى ، فان ما يحدثه - فى جملة اشياء اخرى - ظهور مركبات ذاتية خاصة عند (أ) . وهذه المركبات الذاتية (ب) هي حقائق الادراك المعطاة يبرزها (أ) الى العالم الخارجى او يخال انها موجودة هناك ؛ وتكون المركبات الذاتية فى الادراك الصحيح هي خصائص الجسم (ج) او مماثلة لها . فالادراك اذا هو « تصور مركبات ذاتية فى العالم الخارجى وعزوا وجودها - ضمنا - اليه ، . فاذا كان الادراك صحيحا ، كانت المركبات الذاتية خصائص الجسم (ج) بالفعل الذى ولد بتأثيره بروزها . وحق لنا ان نعزوا وجودها الى هذا الجسم . اما اذا لم يكن الادراك صحيحا ، فلا تكون المركبات الذاتية صفات الجسم الفعلية ، ولا يحق لنا ان نعزوا وجودها اليه ، وقد حكى لنا عن هذه المركبات الذاتية انها غير موجودة ، انما لها كينونة او قيام منطقي فقط وهي - لذلك - لا تتغير فى حالة كونها حقائق الادراك المعطاة ولا فى حالة اغفالها من اجل حقائق معطاة اخرى . والحق ان البرفسور سانتيانا تكلم عن الجواهر اى الحقائق المعطاة كما تكلم افلاطون (Plato) على المثل (Ideas) او الصور (Forms) : فالجواهر عنده ثابتة كائنة وهي قائمة فى الكون منذ الازل تنتظر عقولنا الرائدة ان تكشف عنها . ولكن الجواهر او الحقائق المعطاة ، لما كانت فى الادراك الصحيح خواص الجسم الذى قام بعملية الادراك كلها او مماثلة لها ، كان فى استطاعة الواقعى الانتقادى ان يصّر على ان « المعرفة هي رؤية اجسام خارجية غائبة عنا من ناحية حقيقية ومهمة جدا - هي مشاهدة طبيعة الاجسام او كنهها ، . وبعبارة اخرى انا نعرف خصائص جسم وصفاته عن طريق ادراك الحقائق المعطاة التى تولد هذه الخصائص ، ولو ان الموجود المادى الفعلى لا يدرك ابدا

ولا يمكن ادراكه ابدا .

ويستطيع الواقعي الانتقادي ان يدعى كذلك ان نظريته تتجنب الصعوبات التي تلازم البيان الواقعي للخطأ في العادة لان الادراك ، لما كان يعنى عزو مجموعة معينة من الخصائص (ب) الى واقع خارجي معين (ج) صفاته تماثل تلك الخصائص ، فان الخطأ يتكون من عزو خصائص او جواهر الى واقع ليس له هذه الخصائص ، اى انه يتكون من الظن بان الحقائق المعطاة عندنا هي في الحقيقة خصائص الجسم في الوقت الذي ليست هي فيه خصائصه . فالنظرة التي رسمنا معالمها الآن ليست نظرية سهلة الاتباع ، كما ان الاختلافات المهمة التي دسها الكتاب المتعددون في بياناتهم عن نظراتهم لم تسهل على الطالب هذه المهمة .

وعليه ، فعلى حين تكون الحقيقة المعطاة عند عدد من الواقعيين الانتقادين موجودا منطقيا متقوما بذاته يكشف عنه العقل الرائد للمدرك ، تكون عند فريق آخر بروزا عقليا لا نجده بل تتصوره ، ويعزى ظهوره في الحقيقة الى حوادث معينة في الحالات العقلية . ان النظرة الاولى تنحط بالادراك الى مرتبة الحدث العرضي البحت الذي تنعدم فيه كل علاقة بين الجسم الاصلى (ج) والحقيقة المعطاة (ب) التي ندركها اتفاقا . اما النظرة الاخرى فانها الى حد مخيف قريبة الى المثالية الذاتية التي تصور انا نعرف بروزاتنا اى تصوراتنا العقلية فقط . هذا ، ولو انا تركنا هذه الاختلافات في الرأي جانبا ، ونظرنا الى الواقعية الانتقادية في جملتها لوجدنا انها ما زالت مستهدفة لاعتراضات كبيرة . واهم هذه الاعتراضات هي ما يأتي : -

(١) يمنع تحليل الواقعية الانتقادية للادراك امكان الحصول على اية معرفة حقيقية عن الواقع . فقد رأينا ان الادراك عملية ثلاثية الحدود تتضمن العقل العارف او حالة (أ) العقلية والحقيقة المعطاة او الجوهر المعروف (ب) والجسم المادى (ج) الذي تماثل خواصه الحقائق المعطاة في الادراك الصحيح .

فاذا عرفنا (ب) دائما وفي جميع الاحوال ولم نعرف (ج) في اية حالة كانت ، لا نستطيع ان نعرف اى شيء عن (ج) بمعنى اننا لانستطيع ان نعرف ما اذا كان الجسم (ج) موجودا او له خاصية التأثير في العقل وجعله يتصور الحقائق المعطاة . والى جانب هذا ، اذا امتنعت علينا اية معرفة مباشرة لصفات الجسم (ج) او طبيعته ، تعذر علينا ان نعرف ما اذا كانت الحقائق المعطاة تمثل تلك الصفات حقا او لا تمثلها . وقد نعتقد لاسباب عملية (Pragmatic) ان الادراك على الاجمال يعطينا عن الواقع تمثيلا دقيقا . ولكن هذا الاعتقاد سيظل اكثر من مجرد حدس بقليل نستطيع ان نعدده مرجحا او غير مرجح بالنسبة الى تمسكنا - او عدمه - بتعاليم الواقعية الانتقادية تمسكا مستقلا وان كنا لانستطيع ان نستخدمه في تأييد هذه التعاليم ما لم نعرف الواقع مباشرة . فلا تمدنا الواقعية الانتقادية بمقياس للقطع بصحة ادراكاتنا او خطئها في الواقع . فأما اذا كانت ادراكاتنا صحيحة ، فلا يمكن التحقق من صحتها قط ، واما اذا كانت غير صحيحة ، فلا يمكن القول اننا ادركنا صفات الشيء الحقيقي في وقت ما .

(٢) تعزو الواقعية الانتقادية حدوث الادراك الى التأثير الذى يحدثه جسم معين فى الدماغ : التأثير الذى يجعل الدماغ يبرز او يتصور خواص الجسم من حيث انها حقائقه المعطاة . فاذا انعدم هذا التأثير انعدم بروز هذه الحقائق المعطاة .

يعجز هذا المبدأ اذا عن تزويدنا باى تعليل لتكوين الادراك المخطيء . فاذا كان تأثير الجسم فى الدماغ هو الذى يجعلنا نتصور خواص الجسم فى الخارج ، فكيف يتسنى لنا ان نتصور فى بعض الاوقات خواصا ليست هى خواص ذلك الجسم ولا يمكن ان تتجسم فى الواقع كما يقول الواقعيون الانتقاديون . واذا كانت لدينا القوة على توليد الحقائق المعطاة توليدا ذاتيا من دون ان يكون لها مقابل فى الواقع ، فلم لا ندعى ان الادراكات كلها من

هذا النوع ؟

(٣) تتخذ هذه النظرية للصحيح والخطأ مقياساً لا يمكن تطبيقه وان كان خالياً من التناقض من ناحية الشكل ، فالاعتقاد الصحيح يعنى عزو الحقائق المعطاة (ب) الى واقع خارجى (ج) تكون خواصه تلك الحقائق المعطاة . ولما كنا لانعرف الجسم المادى (ج) ابداً ، فاننا لا نستطيع باية حالة كانت ان نعرف ما اذا كانت عقائدنا صحيحة او مخطئة .

والحق ان هذه النظرية ، كجميع نظريات الادراك الثلاثية الحدود ، تكون رجوعاً الى تصويرية الفيلسوف ديكارت . فاذا نحن سلمنا اننا لانستطيع معرفة الواقع مباشرة ، امتنعت علينا معرفة الواقع على الاطلاق ، ورجعنا - بحكم المنطق - الى مثالية كانت (Kant) او مثالية بركلية الذاتية التى تقرر اننا لانعرف الا افكارنا الخاصة .



الفصل الثاني

فلسفة برتراند رسل

يمكن دراسة فلسفة رسل في مراحل ثلاث متعاقبة وافق ظهورها نشر كتب ثلاثة له وهي : مشكلات الفلسفة (The Problems of Philosophy) ومعرفتنا للعالم الخارجي (Our Knowledge of the External World) وتحليل العقل (The Analysis of Mind) . ويمكن وصف تطور فلسفته الذي نستطيع ان نتعقبه في هذه الكتب الثلاثة بالاستعمال المتواصل لموسى اوكام^(١) (Occam) استعمالا من شأنه ان يشتد صرامة في تطبيقه على مكونات العالم . اصدر الزاهب اوكام في العصور الوسطى بديهية مفادها « ان الموجودات لا تتزايد بغير ضرورة » . فالتغيرات التي حصلت في فلسفته تقوم على استئصال دائم للعناصر غير الجوهرية واختزال العالم الى عدد من المكونات الاساسية متناه في الصغر .

١ - مشكلات الفلسفة :

تعرف النظرية التي يدعو اليها رسل في مؤلفاته المتأخرة عادة بالواقعية الجديدة (Neo-Realism) . على انه في كتابه « مشكلات الفلسفة » المنشور سنة ١٩١١ يعرض فلسفة لا تشارك التطورات المتأخرة من فلسفته الا قليلا . فعلى حين نجد في هذا الكتاب سمات تهدي الطريق الى الواقعية الجديدة نجد انه يقارب المثالية في روحه واتجاهه ، وانه في معالجته لمشكلات الادراك اقرب ما يكون الى النظريات التي ان القينا عليها نظرة في الفصل المتقدم .

(١) موسى اوكام : اصطلاح في الانكليزية معناه الآله التي تستأصل كل شيء يأتي امامها .

يبدأ رسل في الحملة على الموقف المثالي الاعتيادي - كما هو متخذ في فلسفة بركلي مثلاً - الذي يقرر - بمقدار ما هو منسجم مع نفسه كما رأينا - ان الموجودات الوحيدة التي نستطيع معرفتها هي افكار في عقولنا ، بمعنى انه لما كان كل ما نعرفه عن شجرة هو سلسلة من الانطباعات او الافكار التي يطبعها ما يدعى شجرة على حواسنا ، فإن الشجرة في الواقع تتكون من هذه الافكار الموجودة في عقولنا وجوداً كلياً .

ان قبول هذه النظرية يرجع عند رسل الى اللبس في استعمال كلمة « في » ، عندما اقول « في عقلي رجل » لا اقصد ان الرجل موجود في عقلي ، بل اقصد ان فكرة الرجل موجودة في عقلي . غير ان الفكرة تختلف عن الرجل . والواقع اننا لانستطيع ان نفكر في الرجل الا لان الرجل شيء غير فكرتنا عنه . فالتفريق بين فعل الفكر (الفعل الادراكي) وموضوع هذا الفعل له اهميته الجوهرية . واذا غضضنا النظر عن هذا التفريق او تعامينا عنه (كما قيل ان بركلي تعامى عنه) أتهينا الى الموقف القائل اننا لانستطيع معرفة وجود شيء عدا افكارنا الخاصة . ورسل يعتقد ان هذا الموقف المعروف بالذاتية البحتة لا يمكن ادحاؤه من الناحية المنطقية ، ولكنه يرى عدم وجود ضرورة للتسليم بصحته من الجهة الاخرى . ومهما يكن من شيء اننا اذا اردنا ان نهمل الفرضية الذاتية البحتة ، فاننا نستطيع ان نقوم بذلك بافتراض وجود فارق بين فعل الفكر وموضوعه الذي اشرت اليه الآن ، اى اذا عرّفنا العقل بانه شيء له خاصية التعرّف على الاشياء التي هي غيره . فمعرفة الاشياء اذا تقوم على علاقة موجودة بين العقل وموجود ما غير العقل الذي يعرف .

وبعد اثبات امكانية وجود الاجسام الخارجية ، ينبغي علينا الان ان ننظر في الاشكال المتعددة لهذه العلاقة . هناك عند رسل شكلان لهذه العلاقة يدعيان : المعرفة عن طريق التعرّف (Knowledge by Acquaintance)

والمعرفة عن طريق الوصف (Knowledge by Description) • • فلنا علم بواسطة التعرف بكل شيء نعيه مباشرة دون اللجوء الى عملية الاستدلال او معرفة الحقائق • • فاذا نحن تأملنا في جسم مادي كالمنضدة مثلا ، كان ما نعرفه عنه عن طريق التعرف ليس بالمنضدة نفسها بل هو عدد من حقائق الحس المعطاة (data) التي تدركها الحواس المختلفة كالصلابة والنعومة والاستطالة وغيرها ، وهي موجودات تكون ظاهر المنضدة • اما معرفة المنضدة من حيث هي فليست مباشرة ، بل هي ما يسميه رسل المعرفة عن طريق الوصف • فنحن نصف المنضدة بواسطة حقائق الحس المعطاة التي نعرفها مباشرة ، ونسلم ايضا صحة قضية معينة هي « ان هذه الحقائق الحسية المعطاة تتولد من جسم مادي » • ويقول رسل « اما الشيء الذي هو المنضدة بالفعل فانه ليس معروفا عندنا على وجه التحقيق » • ومع هذا يزعم ان معرفتنا حقائق الحس المعطاة عن طريق التعرف ومعرفتنا الحقيقة العامة عن الحقائق الحسية المعطاة التي نعرفها نحن مباشرة تبرران افتراضنا وجود الجسم المادي الذي لا نعرفه مباشرة • ولسوف ينجلي لنا ان كل معرفة بالوصف تتضمن بعض المعرفة بالحقائق على نحو مماثل •

على ان معرفة الحقائق تتضمن ايضا المعرفة بواسطة التعرف لاشياء معينة تختلف في طبيعتها عن حقائق الحس المعطاة اختلافا جوهريا • وهذه الاشياء موجودات يسميها رسل الكليات (Universals) • وهذه الكليات وتسمى احيانا المفاهيم (Concepts) او الافكار المجردة (Abstract Ideas) موجودات مثل « البياض » و « العدل » و « في » الظرفية و « عن يسار » المكانية وغيرها •

يثبت رسل وجود هذه الموجودات او بالاحرى قيامها (لانه اذا اردنا ان نشير الى ان هذه الموجودات غير موجودة في المكان ولا في الزمان ، وانها لا تدرك بالحواس ، وجب ان نستعمل كلمة غير كلمة وجود (existence)

للدلالة على نوع الكينونة التي لهذه الموجودات (على النحو الآتى : اذا اخذنا عبارة مثل « اندبره هى فى شمال لندن » وامعنا فى معنى الكلمات « فى شمال » فواضح (١) ان قولنا « فى شمال » يدل على شىء ما لان العبارة يتغير معناها اذا ابدلنا هذه الكلمات بالقول « فى جنوب » ، (٢) ان معنى « فى شمال » غير موجود فى اندبره ، (٣) وهذا المعنى غير موجود فى معنى كلمة لندن و (٤) ليس معنى « فى شمال » من صنع عقل الانسان لان اندبره لا زالت تقع فى شمال لندن حتى اذا لم يعرف الانسان ذلك بل وحتى اذا زال هو من الوجود . فاذا كان التفكير فى عدم مستحيلا كان « فى شمال » شيئا ما قائما بذاته بدون شك .

وبطرائق شبيهة بالطرق المتقدمة يثبت رسل وجودا او قياما مستقلا للافكار العامة او الكليات مثل « البياض » و « فى » الظرفية المكائنية و « العدل » . وترجع هذه النظرية جزئيا الى افلاطون الذى اعتقد الكينونة المستقلة للصور (Forms) الازالية كصور الخير والحق والجمال التى تصورها على نحو لا يختلف فى كثير عن كليات رسل . على ان رسل تقدم على افلاطون فى ناحيتين : انه لم يعترف بوجود كليات لاسماء الذوات « كالانسانية » وكليات للصفات « كالبياض » فحسب بل اعترف ايضا بوجود كليات للافعال وحروف الجر .

تعبّر حروف الجر والافعال عن العلاقات بين شيئين او اكثر . ونحن اذا لم نعترف بالوجود المستقل لهذه الانواع من الكليات استحال علينا على رأى رسل ان نقرر استقلال الاجسام المادية بل والعالم الخارجى . هذه نقطة مهمة لان عددا كبيرا من الفلاسفة - وان لم يكن معظمهم كما رأينا فى الفصل المتقدم - اعتقدوا ان العلاقات مثل « فى » الظرفية ليست بكليات مستقلة خارج حدودها ، بل هى على نحو ما حالات او أجزاء للحدود التى تربط بينها . ومهما يكن من شىء ، اذا نحن قبلنا هذه النتيجة ، اى اذا نحن

رفضنا ما يدعى بديهية العلاقات الخارجية التي تقرر استقلال العلاقة « على »
الفوقية مثلا ، فاننا اما ان نخلص الى (١) ان في الكون شيئا واحدا فقط ،
وان تعدد الاشياء الظاهري ما هو في الواقع الا أوجها ناقصة لذلك الشيء
(وهذه هي نظرة سبينوزا (Spinoza)) او (٢) انه اذا كان في الكون
عدد من الاشياء المختلفة ، فانها لا تستطيع ان يتفاعل احدها مع الآخر لان
هذه المفاعلة تقتضي ان يدخل بعضها مع بعض في علاقات (وهذه هي نظرة
لينز (Leibniz) .

لذلك كان من الضروري للمستمر رسل ان يثبت وجود الكليات وجودا
مستقلا ، وان يثبت معرفتنا لها عن طريق التعرف لا من اجل نظريته العامة
في العالم الخارجي فحسب بل من اجل تعاليمه الخاصة في المعرفة بواسطة
الوصف ايضا ، ذلك لانه (١) لما كانت المعرفة بالوصف تتضمن على الدوام
بعض المعرفة بالحقائق كما رأينا و (٢) لما كنا لا نستطيع معرفة الحقائق او
بتعبير ادق لما كنا لا نستطيع معرفة ما اذا كانت القضايا صحيحة الا
عندما نعرف الاجزاء المكونة للقضايا بالتعرف و (٣) لما كانت كل قضية
تحتوي كلية واحدة او اكثر ، وجب ان تكون معرفة الاجسام المادية متوقفة
عند رسل على وجود الكليات من جهة وعلى معرفتنا المباشرة لها بواسطة
التعرف من جهة اخرى .

ان الاهمية الرئيسة للمعرفة بواسطة الوصف هي انها تمكنا من اجتياز
حدود خبرتنا المباشرة ومن معرفة اشياء لم نختبرها قط مثل « ان رئيس
جمهورية الولايات المتحدة حليق الوجه » و « اجتاز قيصر روبكن
(Rubicon) (١) » .

(١) روبكن : جسر في شمال ايطاليا عبره يوليوس قيصر لمحاربة
بومبي Pompey واصبحت العبارة « اجتاز قيصر روبكن » مثلا يضرب
في الشجاعة .

اجمالاً لفلسفة رسل في هذه المرحلة نقول انها اعترفت بوجود اربعة انواع مختلفة من الموجودات على الاقل وهى : (١) العقول العارفة و (٢) حقائق الحس المعطاة (data) التى تعرف بواسطة التعرّف و (٣) الكليات التى تعرف بواسطة التعرّف و (٤) الاجسام المادية التى تعرف بواسطة الوصف . فلاحظ على فلسفة رسل فى هذه المرحلة انها تشارك الواقعية البديهية الساذجة اكثر من مشاركتها الواقعية الجديدة . وعلينا الان ان نبين كيف يواصل رسل استخدام موسى او كام فى استئصال هذه الموجودات المتعددة فى التطورات المتأخرة من تفكيره .

٢ - معرفتنا للعالم الخارجى :

يوطىء رسل لمشكلة الادراك الحسى فى كتابه « معرفتنا للعالم الخارجى » المنشور سنة ١٩١٤ من وجهة نظر مختلفة تماما عن وجهة النظر المتقدمة ، اذ كان هدفه ان يمضى بالشك الابتدائى الى ابعد الحدود الممكنة أولا وان يعيد بناء عالم الخبرة من ابسط المواد ومن اقل عدد من الافتراضات بعد التخلي عن كل ما يمكن الشك به بعدئذ . ويشير رسل الى ان معظم الفلاسفة فى بياناتهم مشكلة الادراك الحسى افترضوا أولا افتراضا ضمينا وجود عقول الناس الآخرين ووجدوا بعدئذ صعوبة فى تحليل ظهور الجسم المادى الواحد بمظاهر مختلفة لشخصين فى وقت واحد او لشخص واحد فى وقتين لا يمكن ان نظن انه تغير بينهما . وكانت نتيجة هذه الصعوبات ان الفلاسفة اما انهم انتهوا الى الشك فى وجود واقع خارجى مطلقا عدا العقل (وهذا هو موقف معظم المثاليين) واما انهم انساقوا الى الاعتقاد بان هذا الواقع لا يمكن معرفته ابدا حتى اذا كان موجودا (وهذا هو موقف كانت) .

ان طريقة رسل للتخلص من هذه الصعوبة هى ازالة ما يدعى

بالاجسام المادية من الكون مع الاحتفاظ بوجود عالم خارجى • وفى الحال يتبادر الى اذهاننا هذا السؤال : مما اذا يتكون العالم الخارجى اذا لم يكن متكونا من الاجسام المادية ؟ جواب رسل هو ان العالم يتكون من حقائق الحس المعطاة (data) ؛ وحقائق الحس المعطاة هذه ليست اجساما مادية ، بل هى موجودات مثل قرعات الصوت وانواع اللون نعرفها - بلغة مشكلات الفلسفة - بواسطة التعرف ، اى نعيها مباشرة عند الاحساس • ويسمى رسل حقائق الحس المعطاة هذه الاجسام المحسوسة (Sensible Objects) للتمييز (١) بين الاحساس الذى هو حدث عقلى يقوم على وعينا الجسم المحسوس و (٢) بين الجسم المحسوس الذى نعيه عند الاحساس • ويمضى رسل قائلا « عندما اتحدث عن الجسم المحسوس يجب ان يفهم انى لا اعنى به شيئا كالمنضدة ، بل ذلك النوع من اللون الذى نراه بصورة آنية عندما ننظر الى المنضدة ، وتلك الصلابة الخاصة التى نشعر بها عند الضغط على المنضدة باليد ، وذلك الصوت الخاص الذى نسمعه عندما نضرب عليها باليد • أسمى كل واحد من هذه جسما محسوسا كما أسمى وعينا اياه احساسا » .

ان الفارق الرئيس بين موقف رسل هنا وموقفه المرسوم فى كتاب « مشكلات الفلسفة » هو ان رسل فى الوقت الذى كان مستعدا فى مؤلفه المتقدم للتسليم بوجود المنضدة وان كانت معروفة بالوصف فقط ، لا يرضى هنا الاعتراف بوجود اى صنف من الموجودات عدا حقائق الحس المعطاة (data) التى نختبرها عند الاحساس • ووجود حقائق الحس المعطاة هذه بخلاف وجود المنضدة وقتى عابر ؛ فقد يزول بعد زوال الاحساس وقد يستمر على الوجود مدة قصيرة من الزمن بعده فقط • اذا ، فما هى المنضدة التى نفتتح بوجودها اقتناعا لاشك فيه ؟ يقول رسل ان المنضدة انشاء او بناء منطقى من المظاهر المختلفة التى تقدمها مجموعة من حقائق الحس المعطاة الى اشخاص مختلفين • وهذه المظاهر تختلف بالضرورة بعضها عن بعض دائما ،

ذلك لان كل عقل (شخص) ينظر الى العالم من وجهة نظر خاصة به . من هذا « فالعالم الذى يراه عقل (شخص) لا يشارك العالم الذى يراه عقل آخر فى مكان ما لان الاماكن لا يمكن تكوينها الا من الاشياء الموجودة فيها والتي تحيط بها . » ومهما يكن من شيء ، يحق لنا ان نفترض انه « بالرغم من وجود اختلافات بين العوالم المختلفة ، فان كل عالم موجود وجودا كاملا مثلما يرى تماما وربما كان كما هو ايضا حتى ولو لم يكن مرئيا . » فهناك اذا عدد لا يحصى من العوالم . والحق ان عدد هذه العوالم هو بمقدار عدد الاماكن التى يمكن ان نحصل منها على نظرة فى العالم . وسواء اشغل عقل (شخص) ما مكانا من هذه الاماكن او لم يشغله ، فان هناك نظرة خاصة معينة فى العالم من ذلك المكان على اية حال . ومن ثم فهناك مظاهر او اوجه للعالم تبدوا من جميع وجهات النظر الممكنة بالرغم من انه لا يقتضى ان يدركها مشاهد من جميع وجهات النظر هذه . من هذا كان كل وجه للكون يبدو فى مكان خاص مستقلا فى وجوده عن العقل . وهكذا نقرر وجود واقع خارجى غير عقلى .

ولكن يجب علينا بعد ذلك ان نفسر البناء المنطقى للجسام المادية البديهية . يطلق رسل على هذه النظرة فى العالم من مكان ما اسم « النظرة المتناسبة » (Perspective) وعلى النظرة فى العالم من مكان توجد فيه اعضاء حس اسم « عالم خاص » (Private World) اى نظرة متناسبة مدركة ، كما يطلق اسم « نظام النظرات المتناسبة » (System of Perspectives) على جميع النظرات فى العالم سواء كان ذلك المدركة منها وغير المدركة . وقد يدرك شخصان من مكانين متقاربين نظرتين متناسبتين متشابهتين كثيرا بحيث يستطيعان استعمال كلمة واحدة للدلالة على كليهما ، فيؤكدان أنهما يريان منضدة واحدة لان الاختلاف بين وجهى المنضدة الظاهر لكليهما ضئيل جدا يمكن اغفاله . وهكذا يستطيع هذان الشخصان ان يقررا وجود

ارتباط (Correlation) بين الاجسام الظاهرة فى النظرات المتناسبة المختلفة وذلك عن طريق التشابه . وبين هاتين النقطتين المتقاربتين للنظر اما كن اخرى بعد احداها عن الاخرى اقل من البعد بين هاتين النقطتين اللتين كان فيهما الناظران ، وان النظرات الى العالم من هذه الاماكن ، حتى ولو لم تكن مرئية ، تشابه احداها الاخرى اكثر من تشابه النظرتين المدركتين من المكانين الاولين . هذا ، ونحن نستطيع ان نزيد فى تقريب اماكن النظر تقريبا لا نهائيا حتى نصل - فى نطاقها - الى سلسلة متصلة من النظرات المتناسبة المترابطة التى يمكن ان نقول انها تؤلف الحيز او المكان (Space) .

نستطيع الان ان نعرف الجسم المادى بالقول انه « اذا ظهر جسم ما فى نظرة متناسبة ، فان النظام المتكون من جميع الاجسام المترابطة معه فى سلسلة من النظرات المتشابهة (بواسطة التشابه) يمكن ملاسته بالشئ البديهي الآتى » . وعلى هذا ، فوجه الشئ عضو فى نظام الالوجه الذى هو ذلك الشئ فى تلك اللحظة . ولكن الوجه ليس بالشئ نفسه بل - وهو الذى يقع تحت خبرتنا مباشرة - هو مجموعة الحقائق الحسية المعطاة . واما الشئ - وهو نظام جميع الحقائق المعطاة المختلفة للحس الظاهرة فى جميع النظرات المتناسبة الممكنة - فهو بناء منطقى ليس له وجود واقعى . ونحن نجد تمثيلا لذلك فى المفهوم المتكون بالمنطق « للانسانية » الذى هو نظام جميع الناس الواقعيين الذين يؤلفون الانسانية ، ولكن ليس له وجود واقعى مقوم بذاته . وفى هذه المرحلة احتفظنا بالعالم الخارجى ، لكننا ازلنا الاجسام المادية البديهية من الوجود . ولنا الان ان نتقل الى التطور الآخر (من تفكير رسل) ايجازا للبحث .

٣ - تحليل العقل :

جاء هذا التطور فى كتاب « تحليل العقل » . وتقوم اهميته الرئيسية

من وجهة نظرنا الحاضرة على محو التمييز بين احساساتنا وبين حقائق
الحس المعطاة التي نختبرها .

ان التعاليم التي اودعها رسل في كتابه « تحليل العقل » المنشور سنة
١٩٢١ تتفق في كثير مع ما يدعى الواقعية الجديدة - وهي نظرية امريكية
الاصل على الاكثر - التي دعا اليها في انكلترا البرفسور ت . پ . ن . ن
(T.P. Nunn) . ولقد سعى رسل في هذا الكتاب ان يوفق بين علم النفس
او علم العقل وبين علم الطبيعة او علم المادة - او بالاحرى ان يضعهما في باب
واحد مشترك ، وحاول ان يحصل على هذه النتيجة باثبات وجود مادة مشتركة
لكلا العلمين ، فانساق في استدلاله الى اتخاذ موقف خاص به فيما يتعلق
بالمسألة المزعجة ، وهي مسألة الصلة بين العقل والمادة .

تعرض علينا البداهة عالما يحتوي في الظاهر على صنفين مختلفين من
الموجودات هما : المادة التي يعرفها العقل ، والعقل الذي يعرف المادة . وقد
سعى كلا العلماء والفلاسفة على العموم ان يحلوا هذه الثنائية الظاهرة الى وحدة
اكثر جوهرًا من كليهما ليضعوا مملكة الوجود كله تحت دستور واحد عام .
من اجل هذا كان لابد من ازالة العقل او المادة من الوجود . وفي الجملة
حاول العلماء ازالة العقل من الوجود ، فانكروا على العقل تأثيره وحدوا من
مجاله ، على حين ان النظرات العلمية المتطرفة اعتبرت العقل حالة مخففة جدا
من المادة . اما الفلاسفة فقد حاولوا على العموم ازالة المادة من الوجود ،
فاعتقدوا انها تجريد وهمي من خبرة هي في طبيعتها عقلية خالصة وذلك
بالاستناد الى ادلة مثالية .

ولقد اثرت التطورات المتأخرة في هذه الاتجاهات التقليدية نحو العقل
والمادة بطريقة فريدة نوعا ما . فالاولا ، اصبحت المادة تحت تأثير علم الطبيعة
الحديث اقل مادية ، ولم يعد العالم الطبيعي يعالج اجساما مادية ، بل منحنيات
لشيء متصل (Continuum) رباعي الابعاد تنحل اليه الاجسام . وثانياً ،

اصبح العقل تحت تأثير علم النفس الحديث اقل عقلية مما كان يظن بكثير .
وتزعم المدرسة السلوكية فى علم النفس ان المجموع العام لمعرفة أى شخص
من الاشخاص يقتصر على ملاحظتنا سلوكه . فالعقل لا يمكن ملاحظته ،
وسيطل على خير الحالات استدلالا مشكوكا به مستخلصا من السلوك الملحوظ
وان كنا لانستطيع نفى وجوده نفيا صريحا . صحيح ان هذا هو موقف
متطرف فى علم النفس ، ولكنه تطور منطقى لنزعة انتشرت انتشارا كافيا .
وبعد ان فقد كل من العقل والمادة خصائصهما البارزة ، هانت صعوبة
اخضاعهما الى دستور واحد عام . على ان هذه النتيجة لم تتم بادماج احدهما
بالاخر بل باشتقاق كليهما من مادة جوهرية يظن ان الكون يتكون منها .
يسمى رسل هذه المادة « الجزئيات المحايدة » (Neutral Particulars)
وهو يستعمل كلمة « محايدة » للدلالة على الطبيعة الاساسية للجزئيات ، وعلى
ان هذه الجزئيات بذواتها ليست عقلية ولا مادية . وهذه الجزئيات تنظم فى
تراكيب (Contexts) مختلفة . فاذا كانت منتظمة بطريقة معينة فى تركيب
ما ، فانها تكون مادة علم النفس ، واذا كانت منتظمة بطريقة اخرى فى تركيب
اخر ، فانها تكون مادة علم الطبيعة .

وليس من السهل فهم هذا الموقف ؛ على ان التمثيل الذى استعمله
رسل نفسه قد يقوم بتسيطه .

اذا تعرضت لوحة فتوغرافية الى نجم ما فى ليلة صافية ، فانها تولد
مظهر النجم . فنضطر الى ان نستخلص انه فى المكان الذى توجد فيه اللوحة
وفى جميع الاماكن الموجودة بين اللوحة والنجم يحدث شئ له صلة خاصة
بالنجم ، كما انه فى كل مكان يتعرض له النجم يحدث شئ له صلة خاصة
بالنجم وان كان هذا الشئ حدثا لا يسجل ما لم يوجد فى ذلك المكان
المخصوص جسم شبيه باللوحة الفوتوغرافية .

فالنظام الكامل لهذه الاحداث جميعها ، وبكلمة اخرى نظام جميع

مظاهر النجم فى الاماكن المختلفة يكون النجم وقت تصويره . هذا النقاش ليس الى هذا الحد الا ترديدا للنظرة التى سبق ان اوضحها رسل فى كتابه « معرفتنا للعالم الخارجى » . لنعد الان الى اللوحة الفتوغرافية . فالى جانب مظهر النجم المعروف تحدث اشياء كثيرة اخرى على اللوحة الفتوغرافية ومن بينها مظاهر نجوم اخرى ومظاهر اجسام عديدة اخرى كان تأثيرها فى اللوحة الفتوغرافية ضعيفا لان تسجل على اللوحة . من هذا ، فبالاضافة الى الاحداث التى تؤلف النظام المجموع لكل مظاهر النجم الاصلى او أوجهه فى الاماكن المختلفة ، نستطيع ان نجتمع فى لحظة معينة نظاما آخر للاحداث التى تحصل فى المكان الذى توجد فيه اللوحة . وينتمى ايضا جزئى واحد او عضو من النظام الثانى الذى هو مظهر النجم الاصلى الى نظام الجزئيات الاول الذى هو النجم . فكل جزئى ينتمى الى سلسلتين او نظامين متميزتين من الجزئيات هما : السلسلة التى تكون وحدها الجسم المادى ، والسلسلة التى تكون وحدها مظاهر الاجسام جميعها فى مكان معين .

ولنفرض الان انه فى المكان الذى عرض فيه -مظهر النجم عقل بدل اللوحة الفتوغرافية . فمظهر النجم فى ذلك المكان يدعى عندئذ « احساسا » ، وانه ينتمى الى سلسلة من الاحساسات التى تؤلف فى جملتها فى اى وقت ما يدعى « عقلا » ، فى ذلك الوقت . على ان مظهر النجم يظل على الدوام عضوا فى السلسلة الاخرى التى ينتمى هو اليها وهى السلسلة التى تؤلف النجم . ومظهر النجم من حيث انه عضو فى هذه السلسلة يؤلف احدى حقائق الحس المعطاة التى تعرض على العقل . فالنتيجة هى ان الاحساسات وحقائق الحس المعطاة ليست موجودات منفصلة متميزة كما جاء فى النظرة المعروضة فى كتاب « معرفتنا للعالم الخارجى » ، بل هى فى الواقع موجودات متماثلة هى الجزئيات المحايدة التى تسمى « حقائق الحس المعطاة » (data) قارة وتسمى « الاحساسات » قارة اخرى وذلك حسب انتظامها فى احد

النظامين او التركيبين المختلفين الذين تنتمى اليهما هذه الجزئيات • فالفرق بين ما يدعى « العقل » وبين ما يدعى « الجسم » المعروض على العقل ليس فرقا في الجوهر بل هو فرق في الترتيب وحسب • من هذا توصل الى النتائج الآتية :

- (١) ادراك الجسم ما هو ظهور ذلك الجسم فى مكان فيه دماغ مجهز باعضاء حس واعصاب تكوّن جزءا من الوسط المتداخل بين العقل والجسم •
- (٢) الجسم هو المجموع العام للمظاهر (ومظهر الجسم الذى هو ادراك هو أحد هذه المظاهر) التى يقدمها فى جميع الاماكن فى وقت معين •
- (٣) العقل هو المجموع العام لجميع المظاهر التى تعرض فى مكان فيه دماغ مجهز باعصاب واعضاء حس تكون جزءا من الوسط المتداخل بينهما فى وقت معين • والواقع ان العقل - بالرجوع الى لغة « معرفتنا للعالم الخارجى » - هو النظرة الى العالم من مكان معين خاص •

ولربما تساءل باى معنى يمكن تسمية نظرية كهذه نظرية واقعية ؟ اذ ان انحراف هذه النظرية عن النظرية البديهية للواقعية الساذجة من الوضوح والبعد بحيث يجب ان نعترف ان التسميات القديمة للواقعية والمثالية قاصرة تماما - من حيث تطبيقها على التطورات المتأخرة من الفلسفة الواقعية - عن تسمية هذه النظرية • فلنكتف اذا بابرار الفرق الاساسى بين هذه النظرية وبين اية صورة من صور المثالية من دون التنبيه كثيرا على دعوتها باسم الواقعية •

يقرر رسل وجود عالم من الجزئيات المحايدة التى لا تتأثر بحالة عرفان العقل لها بمقدار عدم اعتمادها فى وجودها على علم العقل بها • والواقع ان العقل لا يعرف هذه الجزئيات المحايدة مطلقا • وموقف رسل هو ان قطاعا مستعرضا لهذه الجزئيات مرتبة فى نظام خاص يكون المادة التى يتكوّن منها العقل بالفعل ، وان كل جزئى من الجزئيات المنتمية الى هذا القطاع المستعرض هو

فى الوقت نفسه عضو فى قطاع مستعرض اخر ، وان هذا الجزئى من حيث انه عضو فى هذا القطاع الثانى يؤلف وجهاً للجسم الذى يعرفه العقل . فواضح ان هذه النظرة التى تنحط بالعقل بكونه ترتيباً من الجزئيات الى موقف عديم الاهمية نسبياً تخالف جميع صور التفسير المثالى للكون .

بقيت هناك مسألتان لاتمام تخطيطنا لتطور تفكير رسل ، ولا يتسع المجال هنا الى اكثر من ان نبين رأيه فيهما دون التطرف الى اسبابه .

الاولى هى مسألة الخطأ . تجد جميع صور الواقعية الجديدة صعوبة فى تفسير وجود الخطأ ، ذلك لان وظيفة العقل فى الادراك اذا اقتضت على وعى الحقائق الحسية المعطاة واذا تقلصت قواه الانشائية الى اقل عدد ممكن او نفى وجوده نفياً صريحاً ، فليس من السهل ان تدرك اول وهلة كيفية حدوث الادراك المخطئ . ولما كان العقل لا يستطيع ان يعى ما هو غير موجود وجب ان تعد حقيقة الحس المعطاة الزرقاء عند المصاب بعمى الالوان عندما ينظر الى العشب حقيقة واقعية شأنها فى ذلك شأن حقيقة الحس المعطاة الخضراء عند الصحيح النظر . وهكذا حرم على الواقعى ان يتخذ النظرة القائلة بان العقل يخلق الخطأ لنفسه وذلك لانه قصر وظيفة العقل على الكشف او الوعى .

تغلب رسل على هذه الصعوبة بجرأة وذلك بان قرر انه لا توجد أشياء تعرف « اوهام الحس » (Illusions of Sense) وان مواد الحس - اى حقائق الحس المعطاة - هى اكثر الاشياء الواقعية المعروفة عندنا حتى عند حدوثها فى الاحلام .

فعلام يستند اذا اعتقادنا اللاواقع (الوهم) النسبى للاحلام واللاواقع التام لخداع الخيال ؟ واضح انه لما كانت جميع الاجسام التى تعرفها الحواس تستوى فى واقعها ، فلا نستطيع ان نجد لنا مقياساً لللاواقع (الوهم) فى اية خاصية معينة للعلاقة بين جسم غير واقع (وهمى) والعقل على ان ترتبط

جميع الاجسام الوهمية بالعقل بهذا النوع الخاص من العلاقة فى حين ان الاجسام الواقعية ترتبط بالعقل بنوع اخر مختلف من العلاقة . اذا ، يجب ان نبحت عن هذا المقياس فى العلاقة القائمة بين ما يدعى بالجسم غير الواقعى (الوهمى) والاجسام التى نعتقد فى العادة انها واقعة . يقول رسل : ان مواد الحس تدعى واقعة عندما يكون لها نوع خاص من العلاقة بمواد حسية اخرى جعلتنا الخبرة ان نحسبها اعتيادية ، وتدعى اوهاما عندما لا يتوفر لها ذلك النوع من العلاقة ، . فالوهمى ، على اية حالة كانت ، ليس هو بمادة الحس ، بل هو الاستنباط الذى تولده . فاذا رأيت فى الحلم انى فى امريكا ، ووجدت نفسى فى انكلترا عند اليقظة ، عند الحلم غير واقع لاننا نعرف ان الايام الاعتيادية التى نقضيها على سطح الاطلنطى والتى لها صلة طبيعية بزيارة امريكا لم تتدخل .

اما المسألة الاخرى التى يجب ان نشير اليها اشارة سريعة فهى مسألة الكليات (Universals) . انا عرّفنا ان الكون الذى صورته رسل فى كتابه : مشكلات الفلسفة ، مأهول بمجاميع من الكليات التى يظن انها تعرف عن طريق التعرّف . غير ان رسل تمخلى عن موقفه هذا فى كتبه المتأخرة . والحجة التى تمكن بواسطتها من ازالة الكليات من قائمة الموجودات التى وجدها ضرورية لبناء عالمه مشتقة من المنطق الرياضى ، ومن الصعب فهمها . ففي الوقت الذى لم يلزم رسل فيه نفسه بنكران تام لامكان وجود الكليات ، وجد انه ليس من الضروري ان يسلم بهذه الموجودات ليفسر وجود ما يدعى بالصفة المشتركة بين عدد من افراد صنف من الموجودات جمعت مما لان لها تلك الصفة المشتركة . وهو يرى انه لما كان وجود صنف من الموجودات التى تتصف بصفة واحدة كاف لتفسير الحقائق المعروفة ، فلا حاجة من ثم الى افتراض وجود تلك الصفة من حيث انها كلية بالاضافة الى الصنف .

والبرهان على ذلك هو فيما يأتي : اذا ارتبط حد ما بعلاقة مع حد آخر ، كان الحد الاخير مرتبطا بالعلاقة نفسها مع الحد الاول . هذه العلاقة تسمى « العلاقة المتناظرة او المتشاكلة » (Symmetrical Relation) مثل كون احد الناس اخا او اختا لانسان اخر . وتسمى هذه العلاقة ايضا « العلاقة المتتلة » (Transitive Relation) وذلك عندما يكون حد ما مرتبطا بعلاقة مع حد ثان ويكون الحد الثانى مرتبطا بتلك العلاقة مع حد ثالث ، يكون الحد الاول مرتبطا بالعلاقة نفسها مع الحد الثالث . فاذا سمى (أ) باسم (ب) وسمى (ب) باسم (ج) كان (أ) سمي (ج) . فعندما يتم لعدد من الحدود خاصية او صفة مشتركة واحدة تقوم بينها علاقات متناظرة متتلة . ولكن فى مثل هذه الحالات « ان صنف الحدود التى ترتبط بعلاقة متناظرة متتلة معينة مع حد معين يفى بجميع المستلزمات الشكلية لخاصية مشتركة بين جميع افراد الصنف » . فلما كان وجود الصنف أمرا اكيدا وكان وجود الخاصية المشتركة من حيث انها شىء موجود بالاضافة الى الصنف أمرا مشكوكا بصحته ، كان من الاولى ان نثبت وجود الصنف فقط . يطلق رسل على هذا المبدأ « مبدأ التجريد » (Principle of Abstraction) ، وقد تمكن رسل بواسطة هذا المبدأ وبواسطة التحليل العميق الذى قام به فى كتاب « تحليل العقل » من بناء عالمه من حقائق الحس المعطاة (data) والاحساسات (Sensations) وهى ليست بذاتها الا ترتيبات خاصة من جزيئات محايدة جوهرية .

نقد فلسفة رسل :

ان نظرات رسل ولاسيما فى تطوراتها المتأخرة لا تجد قبولا عند كثير من الفلاسفة . يمكن تفسير هذه الحقيقة بالقول انه اذا كان موقف رسل نحو العالم هو الموقف الصحيح ، فانه لم يبق للفلسفة مجالا يمكنها

ان تمدد خلاصتها . ففي « تحليل العقل » تخلى رسل عن مكانه الفلسفة وطرائقها الى علم الطبيعة والى علم النفس على التوالي ، في حين انه اقترح ان اكثر مصادر البحث فائدة يلتمس في المستقبل في علم ثالث اعمق في جوهره من علم الطبيعة وعلم النفس . وهذا العلم يدرس ترتيبات الجزئيات المحايدة التي تكوّن اساس العقل والمادة .

فالمسائل المختلف عليها بين رسل والفلاسفة التقليديين تتعلق بالموضوع والطريقة على الاكثر ، اذ اعتقد الفلاسفة ان مهمتهم هي اتخاذ المعرفة كلها ميدانا لبحثهم ، والسعى الى الحصول على نظرة في الكون في مجموعة من شأنها ان تكون أكثر شمولاً من اية نظرة يستطيع علم واحد بمفرده ان يقدمها وذلك بترتيب النتائج التي تحصل عليها العلوم الخاصة . فبينما يسلم الفلاسفة من دون اعتراض بالنتائج التي توصل اليها كل علم من العلوم المتعددة في ميدان بحثه الخاص بمضون بطرائق عقلية خالصة في استخلاص اعتبارات معينة تنزع الى تبين ما يجب ان تكون عليه طبيعة الكون بصفته الكلية . فالفيلسوف لا يهتم بالعلم من حيث هو بل بطبيعة الكون التي يتضمنها وجود العلم ، وهو لا يهتم بالخبرة ذاتها بل بمسألة الظروف او المستلزمات التي تؤدي بالضرورة الى جعل الخبرة كما هي . اما رسل فقد شك من البداية في هذا المفهوم لاهداف الفلسفة وطرائقها وشاركه في شكه هذا عدد كبير من الواقعيين الجدد . وهو يرى انه لا يمكن الحصول على نتائج محسوسة كما لم يمكن الحصول على نتائج محسوسة بطرائق الاستدلال القبلي (Apriori Reasoning) التي كانت الفلسفة تتبعها قبل الان . ولذلك يدعو رسل الى ان الفلسفة يجب ان تحل نفسها في العلوم الخاصة المتعددة ويجب ان تسير على طرائق علمية كي تتوصل الى نتائج جزئية منعزلة بدلا من ان تنظر بصورة عامة في النتائج التي حصلت عليها انواع البحوث الاخرى . بعبارة اخرى انه يعتقد ان الفلسفة يجب ان

تتناول مشكلاتها واحدة بعد واحدة ، وان تسعى الى حلها بصورة انفرادية ؛
وان هذه الحلول الانفرادية لا تتطلب ضرورة وجود نظرية تامة عن الكون ،
وانه لا يوجد شيء يدعى حقيقة فلسفية اى حقيقة عن الكون فى مجموعة تضاف
الى مجموعة الحلول الصحيحة للمشكلات العلمية الجزئية الخاصة وتختلف
عنها .

• ان هذه المسائل المختلف عليها جوهرية ، ولكن اية معالجة وافية لها تفضى
بنا الى الخروج على نطاق هذا الكتاب . وعلى كل ، اذا كان رسل مصيبا فيما
يدعو اليه اصبح اكبر قسط من الفلسفة لغوا . اما اذا كان مخطئا ، فلعلنا
نأمل ان نصل الى الحقيقة عن الكون بالطرائق التى اتبعتها الفلسفة اتباعا
تقليديا . وسواء اكان رسل مصيبا أم مخطئا ، فمن المحقق ان البشر سيواصلون
تفلسفهم على اية حال لا لشيء الا لان للتأمل الفلسفى اثر عميق سام فى
العقل ولان غريزة حب الاستطلاع التى يخاطبها هذا التأمل متأصلة فى
النفس .

ولكن ، بالرغم من ان بحث هذه المسألة العامة خارج عن نطاق هذا
الكتاب ، الا انه يجدر بنا ان نذكر امورا ثلاثة تتعلق بالثورة التى دعا اليها
رسل فى الطريقة الفلسفية ، وبعض النتائج الخاصة التى انتهى اليها هو .
(أ) ترجع العيوب التى ياخذها رسل على طرائق الفلسفة التقليدية الى
تلك الطرائق بالذات ، اذ ان التأمل الفلسفى فى طبيعة الواقع من حيث انه
كل وفى النتائج التى توصلت اليها العلوم الخاصة ، وما كان لهذه النتائج من
اهمية فى مفهومنا عن الواقع فى مجموعة - كل هذا افضى به الى
النتيجة القائلة انه لا يمكن بالتأمل الفلسفى ان نحصل على نتائج محسوسة
عن الواقع بصفته الكلية . ومع هذا ، فان هذه النتيجة بذاتها قول فى طبيعة
الواقع توصلنا اليه بالطرائق الفلسفية وله اهميته الفلسفية . وهذا القول
وان كان ليؤدى الى ان الحقيقة عن الكون لا يمكن ان نتوصل اليها بطرائق

الفلسفة التقليدية ، فانه قول تبطله الحقيقة التى يقررها هو بالذات • فاذا لم تكن النتائج الفلسفية المستحصلة بالطرائق التقليدية المعروفة صحيحة بالتحقيق ، فان القول بعدم صحة هذه النتائج قول غير صحيح بالتحقيق • من هذا نرى ان رسل لم يوفق فى استعمال طرائق الفلسفة التقليدية للحط من قيمة تلك الطرائق •

(ب) ان مشكلة الخطأ من اصعب المشكلات فى الفلسفة • وعندما يقول رسل ان جميع الاشياء المعروفة للحواس واقعة ، يكون قوله هذا صحيحا من ناحية معينة بلا ريب • وهذه الناحية تشمل ايضا المواد التى ننشئها لانفسنا فى الخيال والمواد التى تظهر لنا فى الاحلام • ولا ريب كذلك فى اتنا اذا اخذنا بالنظرة القائلة ان مواد الحس هى موجودات لا تختلف عن احساساتنا لتلك المواد الا فى انها مرتبة فى تركيب آخر مغاير ، انعدم وجود شئ يدعو الخطأ او الوهم •

وعلى اية حالة كانت ، اذا نحن عجزنا عن ان نمضى الى المدى الذى رسمه رسل فى نظريته المتأخرة ، بل واذا تمسكنا بالنظرة الواقعية الاعتيادية القائلة ان افكارنا عن المواد تختلف عن المواد التى نفكر فيها ، اقتضى ان نتخذ للخطأ مقياساً آخر يختلف عن مقياس رسل ويكون اكثر قبولا منه من نواح متعددة •

فنحن نقول ان الفكرة الصحيحة فكرة تطابق واقعا موجودا مستقلا عنها ، وان الفكرة المخطئة او الوهمية فكرة ليس لها واقع يطابقها • هذا الموقف يمتاز عن غيره فى انه يقضى ان تختبر صحة كل فكرة بشئ آخر غيرها بدلا من تقريرها بوثوق الفكر بها وحده وثوقا ذاتيا كما يجب ان تكون عليه الحالة بالضرورة اذا لم يوجد شئ آخر غير الفكر • ومثل هذا الموقف يسلم بطبيعة الحال بوجود عقل فعال الى حد يستطيع معه ان يتعدى حقائق الحس المعطاة المعروضة عليه فيستطيع ان يخلق لنفسه الخطأ • اما رسل ، فانه فى

موقفه المتأخر ينكر على العقل هذه الفعالية من دون شك • ولكن العقل لا يستطيع ان يخطئ اذا لم يكن فعالا • فعلى رأى رسل لا يوجد شيء يدعى الحطأ العقلي • وهكذا يكون من الصعب ان نعرف كيف استطاع رسل ان ينكر على النظرات المناهضة لنظرتهم في تركيب العقل وطبيعة المادة ثبوتا يعادل ثبوت نظرتهم •

(ج) وطريقة رسل في التخلص من الكليات غير مرضية • فهو يرى ان وجود صنف من الحدود له علاقة معينة مع حد معين خاص يقوم بتكوين جميع مستلزمات خاصية واحدة مشتركة يتصف بها كل فرد من افراد الصنف • ولذلك فلا نحتاج الى التسليم بوجود خاصية مشتركة عامة من حيث انها كلية •

ولكن كيف تجمعت افراد الصنف الواحد في المثال الاول ؟ الجواب هو ان هذه الافراد تجمعت بفضل وجود تشاكالات او تشابهات معينة بين بعضها بعض من شأنها الا تتصف بها الموجودات التي لا تنتمى الى هذا الصنف • هذه التشاكالات تكون صفة معينة • ويعرف رسل هذه الصفة بقوله « انها وجود علاقة متناظرة متنقلة معينة الى حد معين » • ومهما كان تعريفنا للصفة، فالظاهر ان وجودها مطلب ضرورى لوجود الصنف • فاذا انعدم وجود الصفة المشتركة تعذر وجود صنف من الموجودات التي يمكن جمعها معا لان لها تلك الصفة • فلما كان الامر يقضى ان نسلم بوجود الصفة لكي نفسر الصنف تعذر علينا استعمال الصنف للقيام مقام الصفة • والحق اننا لا نستطيع ان نستعيز عن الصنف بالصفة لان الصفة شرط لوجود الصنف • فالصفة موجودة مستقلة عن الصنف • ولذلك يجب علينا ان نعيد الكليات الى الكون • ولكن اذا نحن سلمنا بوجود الكليات سلمنا بلا شك بوجود شيء يتعذر تعليقه بالاحساسات وحقائق الحس المعطاة ، واقتضى الامر ان نعدل كثيرا من الموقف الذى اتخذه رسل فى كتابه « تحليل العقل » •

الفصل الثالث

المثالية الجديدة

Neo-Idealism

١ - توطئة :

ان مدرسة الفكر المعروفة « بالمثالية الجديدة » هي عند كثير من الفلاسفة اكثر كل التطورات الحديثة فى الفلسفة اهمية واصالة وذلك لانها احداثها بلا ريب . وتعاليم هذه المدرسة التى يعد الفيلسوفان الايطاليان بنديتو كروجى و جيوفانى جنتيلى من ابرز من عرضها ، وطنية فى اصلها ومميزاتها الى حد ملحوظ، وان ادعت انها صادقة فى كل مكان، اذ يدعى هذان الفيلسوفان ان هذه التعاليم تعبر عن وجهة نظر ايطالية متميزة وذلك بالتنبه على اهمية الفن والتاريخ .

على ان ما يهمنا من هذه التعاليم هو مضمونها الفلسفى . واسهل طريقة لفهم اهميتها من وجهة النظر هذه هي دراسة صلتها بفلسفة هيگل . اذ يمكن ان نعتها تطورا منطقيا لجوانب معينة من نظامه .

يمكن القول ان هيگل خلف لعالم الفلسفة مبدأين متميزين اعتقد فريق من الناس انهما متناقضان وان امكن عدما متكاملين ملتصين فى النهاية كما عدما هيگل نفسه .

والمبدأان هما: (١) الفكر واقع محسوس حى . ولما كان الفكر اى فكرنا بالذات هو الموجود الوحيد الذى نثق بواقعه على وجه التحقيق ، وجب ان يعد شيئا لابد ان يفسر الواقع كله بحدوده . و (٢) فيما وراء الفكر المباشر او الخبرة المباشرة التى نعيها وحدة كلية محسوسة من الفكر خارجة عنها رغم

دخولها فيها. ولا تصبح خبرة الفرد ذات معنى الا بحدود هذه الوحدة الكلية ، ولا تكون واقعة الا بالاشتراك معها .

وفى الوقت الذى لا يمكن فيه اهمال المبدأ الاول من هذين المبدأين قط ، فان ما نطلق عليه اسم التطورات الاعتيادية لفلسفة هيگل نرعت الى تحقيق المبدأ الثانى ، وان التمسك بالواقع التام لوحدة الفكر الكلية وهى ما تدعى المطلق والتمسك بالواقع الجزئى البحت لفكر الاجزاء او الافراد - بمقدار ما يقصر هذا الواقع الجزئى عن الواقع التام - هو التعليم الاساسى للمدرسة المثالية الانكليزية المهمة التى كان ابرز من شرحها المستر برادلى (Bradley) والرحوم البرفسور بوزانكى (Bosanquet) . والنقطة المهمة فى هذا التطور هى انه يعد الكون ثابتا مكتملا . اذ قد يواصل الفكر الجزئى التطور وقد يواصل تركيب نتائج هذا التطور ، بيد ان التركيب النهائى للكون يبقى وحدة لا يمكن بطبيعتها من حيث هى ان تزداد . فهى ثابتة لا تتغير . واعتراف المثاليين الانكليز بان الكل يتصف بالكمال لا ينطوى فى نظرهم على ان كلية الكون جامدة ومحدودة ، بل انها فى تجدد متصل وذلك بالتعبير الدائم عن نفسها فى حدود محدودة . ولما لم يكن فى استطاعة اى حد من هذه الحدود ان يعبر عن كلية الكون تعبيرا كاملا ، اختلف كل تعبير لها عن التعابير الأخرى . هذا ، فاذا علمنا ان كلية الكون التى وان كانت داخلية فى كل تعبير جزئى لها تحتفظ بصفة الكلية غير المحدودة، لم نستطع ان نقول انها تتغير . وبعبارة أخرى لم نستطع ان نقول ان لها تاريخا ، لان التاريخ يفترض التغير فيما يدونه . وقد طعن كل من وليم جيمس والعملين (Pragmatists) والواقعيين واخيرا المثاليين الجدد فى هذا المفهوم من نواحي عديدة تحت اسم العالم المصمت (Block world) . ويرجع هذا الطعن على الوجه الاخص الى ان هذا المفهوم جعل الواقع يتسامى على اختبارنا ، فمنع امكان معرفته وذلك بوضعه المطلق الذى يقترن به الواقع فيما

وراء اختبارنا المحدود ، وانه جعل التقدم معدوما والتغير وهما وذلك بعده المطلق المنبع الكامن الذى يتدفق منه الفكر والبحر الشامل الذى ينحدر اليه الفكر والشرط القبلى الكلى للخبرة وتركيبها النهائى ، وان الواقع - لهذا السبب بالذات - اصبح تجسيما للفكر من حيث انه تركيب منفعل لا تعبيرا للفكر من حيث انه مبدأ فعال .

وخلاصة القول ، انه اذا كان الكون من حيث انه كل ثابتا غير قابل للتغير حقا ، وجب ان يكون التغير والتعدد الظاهران فيه ثابتين لا يقبلان النغير ايضا ، ويصبح قول هيگل « ان الفلسفة هى التاريخ » لغوا .

لا نستطيع هنا ان نتطرق الى محاسن النزاع بين المدرسة المثالية الانكليزية ونقادها ، ولكن الاولى ان نقف برهة لاستكناه منظويات القول « ان الفلسفة هى التاريخ » ذلك لان هذه العبارة - اكثر من اية عبارة أخرى - هى نقطة ابتعاد التطورات التى اتى بها المثاليون الجدد عن فلسفة هيگل ، اذ ان العقل اذا كان هو-الشيء الوحيد الموجود فى الكون ، وجب ان يكون التاريخ تاريخ العقل ، ووجب الا يدون حصول الحوادث بل تطورات العقل . الى هنا يتفق المثالى الجديد مع اصحاب هيگل ؛ ولكن من هنا ايضا تبدأ نقطة الابتعاد التى اشرنا اليها فيما تقدم . فاذا كان الواقع مطلقا ثابتا ، فانه لا يستطيع ان يجرى مع الزمان ، وانه لا يستطيع ان يتقدم عندئذ . اما اذا كان تركيب الفكر كاملا من قبل ، فان فعالية التفكير التى تنطوى على التغير والتطور لا تستطيع فى نظر المثالى الجديد ان تكون جوهر الواقع . هذا ، ولما كان التاريخ يتضمن حتما مفهوم التطور والتقدم اللذين يدونهما التاريخ نفسه ، وجب ان ينعدم التاريخ الواقعى . من هذا ، اذا اردنا ان نجعل لعبارة هيگل « ان الفلسفة هى التاريخ » معنى ما ، وجب علينا - فى نظر المثاليين الجدد - ان نهمل على وجه التحقيق الموقف الثانى من الموقفين اللذين خلفهما هيگل ، وان نركز البحث فى تضاعف الخبرة

وحصولها مباشرة بعد ان نسقط من الحساب وجود مطلق ثابت وراء تضاعف
الخبرة وحصولها مباشرة • وعلى هذا الاهمال ، وعلى هذا التركيز يقوم
بالضبط التقدم الذى اتى به كروچى وجنتيلى • ففى نظر هذين الفيلسوفين
ان العقل - وهو عقل فعال مخلوق بذاته وخالق لغيره - هو الشيء الوحيد
فى العالم ، والى جانب العقل لا يوجد شىء آخر ، بل ولا يوجد المطلق
الحالق لكل شىء من البداية ولا المطلق الذى يؤول اليه كل شىء فى النهاية •
فالفلسفة اذا تدرس طبيعة الواقع او جوهره ، اى انها تدرس طبيعة
العقل او جوهره • ولكن المثاليين الجدد يرون ان العقل بطبيعته او جوهره
خالق من ذاته : انه يخلق ما يفسره ويفسر ما يخلقه • والعقل من حيث انه
خالق هو التاريخ ، وهو يخلق الواقع او يصنعه • فالتاريخ اذا هو الواقع
الحاضر • والعقل من حيث انه مفسر هو الفلسفة • فما الفلسفة الا مواصلة
الفعالية التى يفسرها • ولنا ان نتقدم خطوة اخرى فنقول ان العقل هو تلك
الفعالية لانه لما كان العقل هو الشيء الذى يصنع نفسه ، كان عملية تحقيق
ذاته • من هذا كان تأمل العقل فى طبيعة العقل وجوهره هو بالذات طبيعة
العقل وجوهره ، وكانت فلسفة التاريخ لا تختلف عن تاريخ الفلسفة •
فالكون الذى تصوره المثاليون الجدد لا يتضمن تقدما مع الزمن فحسب
- كما كان الامر عند هيگل - بل انه يقوم بالفعل على هذا التقدم من حيث
انه تفتح او بسط للحوادث العقلية ايضا • فالواقع صيرورة مطردة دائمة ؛
والقول بكمال الواقع قول يناقض نفسه • الواقع يتحرك ذلك لان « كل
صورة جزئية للواقع جزئية ، وهذا الروح (اى الواقع) لا يبقى ثابتا ،
بل وليس هو شيئا بالكل فى اية ميزة من مميزاته • ولهذا كان جوهر
الواقع الحقيقى حركته الدائرية بالذات - تلك الحركة التى بدورانها الدائم
تولد زيادات دائمة من نفسها تتراكم على نفسها ، هى التى تجعل التواريخ
جديدا على الدوام » • اذا تصور هؤلاء الفلاسفة الواقع تواتر دوائر لا تقدما

نحو اللامتناهى . ففي كل لحظة نحصل على شيء ، ولكننا لا نحصل على اى شيء حصولا تاما . والواقع برمته يتصف بهذه الخاصية المزدوجة . فيقول كروچى « ان المفهوم الحقيقى للتقدم اذا يجب ان يجمع شرطين متضادين فى وقت واحد هما : الحصول فى كل لحظة على ما هو صحيح وحسن ، واثارة الشك فى كل لحظة جديدة فيما حصلنا عليه دون تضييعه على اية حال ، اى هما ايجاد حل دائم لمشكلة ما وتجديد المشكلة بحيث تتطلب حلا جديدا . فيجب ان يتحاشى مفهوم التقدم التحيز الى احد هذين الطرفين المتضادين : غاية يمكن الحصول عليها حصولا تاما ، وغاية لا يمكن الحصول عليها ، اى تقدم نحو شئنا وتقدم نحو لا متناه .

ان ما اجتزأناه من كتابات كروچى يخدم غرضا مزدوجا : انه يلخص المفهوم الميتافيزيقى العام للمثاليين الجدد ويبين الاتجاه الذى اتخذه كروچى نحو العالم من وجهة النظر الخاصة لعلم الاخلاق . فيجب الان ان نفحص بشئ من التفصيل تطبيق هذا المفهوم على المشكلات التقليدية للفلسفة . ومن المستحسن بعد هذا ان ننظر فى نظريات كروچى وجنتيلي كل على حده .

٢ - بنديتو كروچى Benedetto Croce :

يلقب كروچى فلسفته « فلسفة الروح » وقد جاءت فى اربعة كتب هى : « الجماليات من حيث انها علم التعبير وعلم اللغة العام » (Aesthetics As Science of Expression and General Linguistic) « والمنطق من حيث انه علم المفاهيم الخاصة (Logic As the Science of pure concept وفلسفة الرجل العملى : اقتصادياته واخلاقياته (The philosophy of the practical - Economics and Ethics) ونظرية كتابة التاريخ وتاريخها » (The theory and History of Historiography) وقد ترجم المستردو كلاس انسلي (Douglas Ainslie) جميع

هذه الكتب الى الانكليزية . فلنبداً باعادة بيان مبدأ كروجى العام بصورة ادق ،
المبدأ القائل ان الشيء الوحيد الذى يوجد هو العقل ، ومن ثم نحاول ان
نفهم الاساس الذى يقوم عليه التناقض الظاهر لهذا المبدأ .

يبدأ كروجى من الموقف الشائع عند جميع الفلاسفة المثاليين ، الموقف
القائل ان الخبرة - خبرتنا بتعبير ادق - هى الشيء الوحيد الذى نستطيع ان
نحقق وجوده تحقيقاً مطلقاً . فالخبرة وحدها لها فى حد ذاتها كامل الحق فى
ان تدعى واقعة . وكل شيء اخر سواها لا يكون واقعا الا بمقدار ما هو حركة
او مرحلة او عامل او شرط او فرض قبلى لها . وهذه الخبرة يجب ان تكون
حاضرة وموجودة بالفعل بالاضافة الى ذلك ، ولا يكون الماضى والمستقبل
واقعين الا بمقدار ما يعتمدان على الحاضر او يكونان امتدادين له او
مشروطين به .

لامراء فى ان الخبرة تبدو اول الامر متضمنة مفهوم الشيء المختبر :
انها تكنى - فى الظاهر - عن جسم كما لو كان واقفا وجها لوجه امام المختبر ؛
وبهذا يستحث هذا الجسم الخبرة ويقرر جوهرها . غير ان هذه الكناية ايها .
والتمييز بين الخبرة وبين موضوعها تمييز يحدث فى الخبرة ذاتها - الخبرة
التي بدأنا بها . والخبرة التي بدأنا بها كل ووحدة عقلية بحتة ، والتمييز الذى
يحدث فيها بين خبرة ما وموضوعها هو بذاته تمييز ناتج من العقل المختبر :
نحن لا نختبر الموضوع ، بل نختبر خبرتنا لما نخال انه الموضوع . ولما كانت
خبرتنا هى الشيء الوحيد الذى نعيه مباشرة ، فلا نحتاج لان نظن ان
الموضوع او قل عالم المادة الخارجى كله الذى نعتقد انه مستقل عن العقل
اكثر من انه تركيب عقلى او نوع من التجريد الذى يقوم به العقل من الكل
المحسوس للخبرة لاغراضه الخاصة . على انه لو انعدم الجسم الخارجى ،
فلا شك فى ان العقل يجب ان يخلق موضوعاته الخاصة ، ويجب علينا
عندئذ ان نأخذ بالنظرة القائلة ان الخبرة فعالية تخلق ذاتها وتقررهما ، وهى

تولد نفسها وتولد غيرها من ذاتها • ولما كان كل ما هو واقع يجب ان يكون من هذا النوع (من الخبرة) ، اقتضى ان يكون الواقع عقلا او روحا كليا يخلق ذاته ويخلق محيطه على حد سواء • فالعقل يشبه عالما دون نوافذ لا يستطيع ان يدخله شيء او يخرج منه شيء • ولما لم يكن في الامكان وجود شيء يدعى واقعا من دون ان تكون له صورة ، وجب ان تكون كل صورة يستطيع الواقع ان يتمصها مبنية على اساس موجود في العقل او الخبرة فالواقع كله يتولد من الخبرة ، ولا نعرف واقعا لم يتولد من خبرتنا على هذا النحو •

والحق ان الواقع يتخذ له عندنا صورا متعددة • ولما كان لكل صورة من الواقع نصيب متساو مع ما للصور الاخرى منه على اساس ان كل صورة للواقع هي صورة للخبرة ، كانت المهمة الوحيدة للفلسفة ترتيب هذه الصور في نظامها الصحيح ، وتحديد صلات بعضها ببعض ، والكشف عن الدور الذي تقوم به في تكوين الكل المحسوس للخبرة الذي هو الواقع الذي نعرفه • هذه هي المهمة التي حاولت فلسفة كروچي تحقيقها •

أ - الفعالية النظرية The Theoretical Activity :

اول صورة هي صورة المعرفة وهي التي يسميها كروچي الفعالية النظرية • ولما كان مفهومنا عن الخبرة يلزمنا ان نعتقد ان العقل نفسه يولد المادة التي تكون موضوع المعرفة او يحقق واقعها ، وجب ان تكون لصورة الفعالية العارفة مرحلتان ثانويتان ، الاولى منهما هي الصورة التي يعد العقل فيها المادة التي يربتها ويصنفها في الصور الثانية • وتسمى هاتان المرحلتان على التوالي (أ) التظن (Intuition) الذي يقابل علم الجمال و (ب) التفكير الفهمي او التفكير المؤسس على المفاهيم (Conceptual Thinking) الذي يقابله علم المنطق • ويجب ان ننظر في كل من هاتين المرحلتين

البانويتين على حدة .

(أ) التفتن : لا توجد في نظر كروجي مشكلة للادراك الحسي - تلك المشكلة التي افزعت الواقعيين . فلا توجد مواد حسية ولا حقائق حسية معطاة مستقلة (عن الخبرة) . وبما انه لا توجد مواد او حقائق تعطى للخبرة لا يمكن ان يكون في الخبرة عنصر منفعل يقوم على استلام هذه الحقائق المعطاة او على وعيها فقط . فليس الادراك - كما اعتقده كثير من الفلاسفة المتقدمين - عملية يعي العقل (أ) فيها شيئا خارجيا عنه (ب) ولا هو عملية يصب العقل (أ) فيها (ب) في قالب خاص ، كما انه ليس عملية يمتزج (أ) فيها مع (ب) او يفسره او يركبه ، بل هو فعالية يولد العقل (أ) لنفسه فيها حقائقه المعطاة في شكل صور وفضائات . تدعى هذه الفعالية «فعالية الجمال» وتدعى العملية التي تخلق فيها حقائق الفكر المعطاة «عملية التصور» او «عملية التفتن» .

هذا يفضي بنا الى ابرز ميز في فلسفة كروجي - وهي ان ملكة الادراك - معرفة هذا التعريف - هي على الاغلب ملكة الفنان او الشاعر . ولا يعنى هذا ان الفنانين والشعراء هم وحدهم الذين يدركون ، بل يعنى اننا في الواقع نصف سلوك الفنان او الشاعر عندما نعطي بيانا لعملية الادراك وفق خطوط كروجي . ونحن قلنا ان فعالية الجمال تولد لنفسها حقائقها المعطاة . فاذا اردنا ان نصف هذه العملية بصورة ادق قلنا ان للعقل فضائات ، وهو يعبر عن هذه الفضائات في شكل صور . وهو لا يعنى ان الفضائات والصورة تمايزتان ولا ان الفضائات غير المعبر عنها تستطيع ان توجد متقومة بذاتها . ونحن لا نتكلم عن الفضائات والصورة كشيئين الا للضرورة اللغوية . والقول بأن التأمل التالى يستطيع ان يفرق بينهما كمرحلتين او وجهين تمايزتين في فعالية الجمال ، لا يعنى انهما منفصلتان في الوجود ، ولا انهما قادرتان على العمل منفصلتين . والحق لا توجد فضائات لم يعبر عنها ،

لان الفطانة هي تعبيرها . وهذا التعبير عن الفطانات في شكل صور هو بالذات عمل الفنان . فالفن وجداني وهو تعبير عن الفطانات في النفس الشاعرة ، والجمال تعبير او بالأحرى انه تعبير ناجح . والنفور من القبيح هو استهجان فشل في التعبير . وكما يكون خلق الجمال تعبيرا يكون تقديره تعبيرا كذلك . ونحن لا نقدر عمل فن من الفنون الا بمقدار ما يفلح في التعبير عن الفطانات عندنا . ويرى كروچي ان القول بأن الفن تعبير يتضمن - في جملة ما يتضمنه - انه تعبير لا غير . ومن خواص فعالية الجمال انها تاخذ الاشياء كما هي ، وتعبّر عنها في اشكال وصور محسوسة دون التأمل فيها او تصنيفها او تعريفها او ترتيبها او تقدير واقعها او لا واقعها . ولكن يجب الا يفهم من هذا ان الفنان يسعى للتعبير عن التأثير الذي يحدثه جسم خارجي في نفسه بالمعنى الذي يفهم من القول ان جمال الصباح في الربيع يوحى باغنية شبيهة باغاني شيلي (Shelley) الشعرية ، اذ ان الاشياء التي يعبر عنها الفنان هي الفطانات التي تتكون في نفسه تكونا ذاتيا ، وهي التي يولدها العقل وتكون المادة التي يتألف منها الواقع فيمكن اذا تلخيص الموقف الذي اتخذه كروچي فيما يأتي :-

(١) ينطوى كل اختبار على عنصر او مرحلة او فترة - سمه ما شئت - يقوم بأخذ الفطانات والتعبير عنها من دون اختيار او تأمل . وفعالية هذه الفترة - كما يسميها كروچي - هي الشرط الذي لا بد منه لكل خبرة ولكل تفكير . وبالرغم من ان هذه الفعالية لا تحدث بالفعل الا مع العناصر الفهمية التي تكون الفكر (انظر ب ادناه) ففي الامكان فصلها عن تلك العناصر فصلا منطقيا ، في حين ان كل تفكير او فهم يتوقف على حدوث هذه الفعالية اولا ، بمعنى ان التفكير لا يمكن فصله عن هذه الفعالية فصلا منطقيا . ولهذا يدعو كروچي فترة الجمال «الفترة السفلى» في الخبرة بخلاف كانت (Kant) والفلاسفة الآخرين الذين يعدونها «الفترة العليا» ويقصد كروچي بكلمة «سفلى» انها هي الفترة التي يجب ان تسبق الفترات الاخرى

(٢) ان هذا العنصر فى الاختبار هو الذى يميز عمل الفنان او الشاعر بالدرجة الاولى • فهناك من الناحية النظرية مرحلة اولية فى الادراك يكون كل انسان فيها شاعرا وفنانا فى وقت واحد • ويقول كروچى « اذا تصورنا الانسان فى الفترة الاولى من تفتح حياته النظرية ، فإنه لا يستطيع الا ان يكون شاعرا ذلك لان عقله الذى لم يثقل بعد بأى تجريد او تأمل فطن خالص فى تلك الفترة • والفن الذى يخلق الصور الاولى ويفتح حياة المعرفة يواصل ايضا فى العقل تجديد اوجه الاشياء التى اخضعها الفكر الى التأمل والتى اخضعها العقل الى التجريد • فيجعلنا شعراء على الدوام • فالتفكير الى من دون الفن يفقد حافره ، بل ويفقد مادة العمل الابداعى الساحر بالذات • وكروچى نفسه ناقد بارز من نقاد الفن ، وكاتب اديب ، ويقوم القسط الاكبر من مؤلفاته على التطبيق المفصل لنظريته القائلة ان «الفن تعبير» فى نقد مؤلفات الادباء والفنانين •

(ب) الفهم Concept :

والمرحلة الثانية من الفعالية النظرية هى التفكير الفهمى الذى يعمم ما يقدمه التفتن البحث • وبصورة ادق هى عملية وضع علاقات بين الفطانات والصور التى تعبرها المرحلة الاولى من الفعالية النظرية ، وهى عملية معرفة هذه العلاقات • ولا مناص - كما راينا - من ان تسبق فعالية الفهم هذه فعالية الجمال التى تزود الاولى بالمادة والتى لاتستطيع الحدوث من دونها • فلنا فطانات لاشياء جزئية او هى - بتعبير ادق - الاشياء الجزئية نفسها مثل خمر جيد ومضرب جيد وخلق جيدا ، الا ان مفهوم الجودة هو الذى يؤلف عنصر الكلية او العمومية الذى هو شرط ضرورى لكل تفكير وذلك بتمكينه ايانا من فهم العلاقات بين هذه الفطانات المختلفة •

شاهدنا في فلسفة رسل هذا المفهوم تحت اسم «الكلية» واقتفينا الطريقة التي حاول رسل بواسطتها ان يعطى بيانا عن الكون من دون معونة الكليات . ولكن مفهوم كروجى في طبيعته يختلف عن الكلية اختلافا تاما ولو انه يقوم من ناحية بنفس الوظيفة التي تقوم بها كلية الواقعى . واهم اختلاف هو ان المفهوم عند كروجى عقلى ولا يدل على صنف من الصفات فى العالم الخارجى ، وهو ليس الا فترة او طور فى التفكير . فاللمفهوم - مصورا على هذه الصورة - خصائص ثلاث يجب الا تغرب عن بالنا هي : ان المفهوم كلى وتعبيرى ومحسوس . وهذه الخصائص الثلاث التي يجب ان ندرسها على التالى الان هي التي تميز المفهوم الاصيل (Concept Proper) من تقليده المفهوم الزائف (False Concept) الذي ادى - على رأى كروجى - كثيرا من الفلاسفة الى الضلالة .

يرمى كروجى من نسب الكلية الى المفهوم الاصيل التأكيد على ان المفهوم موجود فى كل مظهر من مظاهر الحياة والواقع او فى مظاهر الخبرة . وامثال هذه المفاهيم العامة المطلقة الكيفية والتطور والشكل والجمال . ومهما بلغت الخبرة التي نختارها مثالا لنا من التفاهة والصفر والتجريد ، فانها يجب ان تتصف بخصائص الكيفية والهيئة والجمال بدرجة ما . ولو ان الخبرة لم تتصف بهذه الخصائص ، لما كانت هناك واسطة لتمييزها عن الخبرات الاخرى ، بل ولكانت الخبرة عديمة الشكل والخصائص . وبالاختصار لما كانت واقعية . يعبر كروجى عن هذه الحالة فى قوله ان المفهوم داخل فى كل مظهر من مظاهر الحياة او بتعبير ادق انه داخل فى كل الفطانات او الصور التي تتكون مادة التفكير . ولكن المفهوم بالرغم من انه داخل فى جميع مظاهر الحياة (الخبرة) هو خارج عنها متعال عليها ، بمعنى انه لو امكنا ان نجتمع جميع الخبرات الجزئية فى مجموعة ، لما استنفدت هذه الخبرات المفهوم . فبالرغم من ان الكيفية (وهي مفهوم) موجودة على الدوام فى كل

مظهر من مظاهر الواقع ، هي شئ أكثر من مجموع هذه المظاهر دائما .
اما فيما يتعلق بالتعبيرية ، فالمفهوم تعبير للفعالية المنطقية ، كما ان الصورة
تعبير لفعالية الجمال ، ولكي تكون الفكرة واقعة يجب ان تتخذ صورة .
اما اذا لم تتخذ الفكرة صورة ، فانها لا تكون فكرة . والمفهوم هو الذى
يعطى الفكر صورة ويجعل هذه الصورة كما هي ، مثلما تعطى الصورة
الفطنة شكلا . فالمفهوم هو التعبير الصورى للفكر او الفعالية المنطقية .

واخيرا يقصد كروجى بالقول ان المفهوم محسوس انه واقع ، وهو موجود فى
جميع فترات الخبرة ، كما انه داخل فى كل الفطانات . ولما كانت الخبرة -
كما راينا - هي الصورة الوحيدة للواقع ، فلنا ان نستخلص ان كل واقع هو
فهمى ^(١) ايضا . وصفة «المحسوسية» هي التى تفيدنا اكثر من اى شئ
آخر فى التميز بين المفهوم الاصيل والمفهوم الزائف ، اذ ان المفهوم الزائف
اسم صنف لعدد من الموجودات او - بلغة كروجى - المظاهر التى تتصف
بخاصية واحدة مشتركة . ف «البيت» و «المثلث» و «الماء» و «الرجل» امثلة
للمفهوم الزائف . وقد انصب اهتمام قسط كبير من الفلسفة على محاولة
تثبيت موضع هذه المفاهيم الزائفة وعلى الاخص البت فى مسألة ما اذا كان
لهذه المفاهيم وجود مستقل عن اصناف الاجسام التى تمثلها . ان كروجى
ينفى هذه المسألة . ففى نظره ليس للمفهوم الزائف «البيت» وجود متقوم
بذاته مستقل عن المجموع العام للبيوت الجزئية التى يمثلها ، وهو اسم
صنف ناتج من عملية اختزال عقلية يستخلص العقل فى اثنائها من جميع
البيوت الموجودة صفات معينة تشترك فيها ، فيضعها تحت لفظ «بيت» . فيقوم
هذا اللفظ مقام الرمز لكل بيت قد يختاره المفكر من البيوت الموجودة
بالفعل .

ان اهمية المفهوم الزائف تقوم على الفائدة التى تجنيها العلوم الخاصة منه ،

(١) نسبة الى الفهم (Concept) .

اذ تدرس العلوم الطبيعية والرياضيات المفهوم الزائف كما يدرس المنطق المفهوم الاصيل ولهذا السبب يسمى كروجى العلوم «مجردة» فى مقابل الفلسفة التى هى عنده العلم المحسوس الوحيد . فكثيرا ما اتهم الفلاسفة ولا سيما الفلاسفة المثاليين منهم انهم يعادون العلم . واستصواب هذه التهمة يرجع الى انه فى الوقت الذى يعترف فيه المثاليون بفائدة العلوم واهمية النتائج التى حصلت ، عليها ، ينفون نفيًا باتا ان موادها واقعة ، بل يعتقدون انها تجريدات من الواقع للاغراض الخاصة . ولهذا ، فان اتصفت نتائج العلوم بالصحة ، فهى تتصف بنوع خاص من الصحة الذى يثبت فى حدود خاصة معينة ، لان هذه الحدود ليست هى الحدود غير المحدودة للواقع من حيث انه كل ، انما هى تلك الحدود التى يكونها العالم بالذات فى اختياره الخاص لمادة موضوعة من الواقع بصورة كيفية . فعلام يستند هذا العداء ؟

رأينا ان العقل هو عند المثالى الجديد الواقع الوحيد وان الخبرة هى وضع العقل فى الواقع ، وانه لا يوجد واقع من دون اختبار العقل له . اذا فلا يوجد شيء يختبره العقل بالمعنى الذى يفهم من قيام شيء ما بذاته على نحو ما دون الاعتماد على اختبار العقل له . وهذا الشيء بعينه هو ما يعالجه العلم . ان العلم يقطع من الكل المحسوس موادا يعدها واقعية ، وهو يرتب هذه المواد على اساس الخصائص المشتركة التى تتصف بها فى الظاهر ، ومن ثم يجمعها تحت اسماء اصناف (هى المفاهيم الزائفة عند كروجى) . فالرياضيات تدرس خصائص الاعداد ، وعلم الحيوان يدرس سلوك الحياة الحيوانية وعلم النفس يدرس تركيب العقل ، وعلم الطبيعة تدرس خصائص الحرارة والصوت . تدرس هذه المواد وعلاقتها والقوانين التى تسيطر على حدوثها كما لو كانت موجودات قائمة بذاتها موجودة مستقلة عن الخبرة . ومن المعلوم ان مواد البحث العلمى هذه هى الحقائق الواقعة للحياة اليومية . وانه لدراسة هذه المواد وفهما لا شان لنا بدراسة فعل المعرفة - ذلك الفعل

الذى تكون هذه المواد جزءا منه فى الحقيقة • فقد تكونت المفاهيم الزائفة للمثلث والجسد والعظم والمادة والالكترونات وغيرها للغرض الملح الا وهو تمكيننا من دراستها وفهمها على هذا النحو •

ولكن دراسة موجودات تكونت بالتجريد من الواقع المحسوس لمقضى عليها ان تاتى بنوع خاص من الصحة لا يصدق الا فى الحدود وتحت الظروف التى يقوم عليها التجريد الاولى من الواقع • فالدراسة الوحيدة التى تستطيع ان تأتى بنتائج صحيحة مطلقة هى دراسة الشئ الواقع وقوعا تاما مطلقا اى العقل المحسوس • فلما كان للفلسفة من الواقع نصيب اكبر مما للعلم منه ، فان للمفهوم الاصيل الذى تدرسه الفلسفة - من حيث انه فترة فى حياة العقل بالفعل لا تجريد وهمى من العقل - من الواقع نصيبا اكبر مما للمفهوم الزائف منه •

ولقد تمكن كروجى بواسطة ترقية فكرته فى المفهوم الاصيل ان يتخذ خطوتين اخريتين ضروريتين لاكمال نظامه • وهان الخطوتان تقومان على تقرير وجود خبرة فيما وراء الخبرة الجزئية اولا وعلى امكانية العمل ثانيا • وليس من السهل قبول الحجة الداهية الى وجود العقل من حيث انه كل خارج الخبرة الجزئية ، الحجة التى شغلت اهتمامنا حتى الان ، بل ان هذه الحجة لتبدو عند كثيرين مشوشة • وكثيرا ما اتهمت فلسفة كروجى انها لا تعد لنا منفذا للخلاص من موقف المثالية الذاتية الذى يقرر ان الاشياء التى نستطيع معرفتها هى افكارنا الخاصة فحسب ، بل انها لتؤول منطقيا الى الذاتية البحتة - المبدأ القائل ان حالاتنا العقلية الخاصة هى الاشياء الوحيدة التى توجد فى الكون • نعم ان كروجى يجز النقد على نفسه ، وان موقفه - كما سنرى فى نهاية هذا الفصل - ليس موقفا يمكن بسهولة ان نرد عنه هذه التهم •

ومهما يكن من شئ ، فلا شك فى ان كروجى يعتقد ان الخبرة التى

تدرسها الفلسفة لا تظل مع الزمن خبرة جزئية او على اقل تقدير ان مثل هذه الخبرة لا تظل خبرة جزئية فحسب ، بل ان الخبرة المتعممة للعقل من حيث انه كل - وهى الخبرة التى تكون الخبرة الجزئية استمرارا لها وتؤلف جزءا منها - لا تظل جزئية ايضا . والوعى الذى يكون مادة البحث الفلسفى ليس وعى الجزء (الفرد) - بمقدار ما هو جزء - بل هو الوعى الكلى الذى هو فى كل جزء اساس جزئيه وجزئية الآخرين على حد سواء . وحلقة الاتصال الاولى بين العقل الجزئى والعقل الكلى تتكون بواسطة المفهوم .

والحجة على ذلك هى باختصار فيما يأتى : ان المفاهيم من دون الفطانات - بلغة المثالى - عمياء ، وهى مجرد مظاهر لا نستطيع ان نحقق اى شئ عن طبيعتها وموضعها حتى نبدأ فى التفكير . والتفكير يعنى اصدار حكم ، وجميع الاحكام تنطوى على مفاهيم . هذا ، والحكم شئ نستطيع ان نتفاهم بواسطة مع الناس الآخرين ، بل وحتى ان اختلف هؤلاء الناس عنا فى حكم من احكامنا ، فانهم يفهمونه . والحق ان الحكم هو اساس التفاهم المشترك بيننا . ولكن لو ان خبرتى كانت جزئية خاصة على الاطلاق ، لما امكن وجود هذا الاساس المشترك (للتفاهم) ، ولما امكننى من حيث انى فرد مثلا ان اعرف فكرة اللون الى رجل اعمى منذ ولادته ، لانه يوجد اساس لمخاطبته ، ولا توجد واسطة لاتصال وعى بوعيه . والمفاهيم تعد مشتركة بين عقول مختلفة على وجه التحقيق . فمفهوم الكيفية مثلا مستلزم لا لخبرتى فحسب بل وخبرة الآخرين كذلك . وعليه ، فأنى استطيع ان اتفاهم مع الناس الآخرين بواسطة العناصر الفهمية لا الفطانية الموجودة فى خبرتى . ولكن لو ان عقول الآخرين وخبراتهم لم تكن اوجهاً لعقل كلى داخل فى كل خبرة من هذه الخبرات ، لما كان فى الامكان ان يكون مفهوم الكيفية عنصرا مشتركا فى عدد من الخبرات على ان تمدنا باساس للتفاهم بين العقول . فالمفهوم فترة

ففي الخبرة من حيث انها كل • والدليل على كلية المفهوم وكلية الخبرة التي تعود اليه هو ان اى عدد من الخبرات الجزئية لا تستنفذ هذا المفهوم الذى هو شىء اكبر من جميع هذه الخبرات بالرغم من انه موجود فى كل واحدة منها •

وهناك حجة مهمة اخرى يثبت كروجى عليها وجود خبرة كلية • وهذه الحجة مستقاة من مفهومه فى التاريخ الذى سبق ان اشرنا اليه • فقد رأينا ان جوهر الفعالية العقلية هو التاريخ (العام) ، وان العقل ليس شيئاً له تاريخ بالمعنى الذى يفهم من انه شىء خارج الحوادث العقلية التى تحصل له ، بل هو تاريخه الخاص وهو تاريخ يحدد الماضى فيه الحاضر الذى يحدد المستقبل فى عملية متصلة • فتاريخ كل عملية عقلية جزئية غير محدود وهو يماثل العملية العقلية التى يدونها • الا ان الواقع كله الذى هو عقلى يصبح تاريخاً كذلك بطريقة مشابهة من الاستدلال المتقدم • فالواقع الذى يجب على العقل ان يعالجه او - بلغة كروجى - الذى يولده العقل لنفسه هو التاريخ • وبكلمة اخرى ان الواقع او الخبرة من حيث انها كل هى التاريخ • ولكننا رأينا ان العقل الجزئى يماثل التاريخ ، ولذلك كان العقل الجزئى استمراراً للواقع او الخبرة من حيث انها كل وكان مماثلاً لها فى وجهه من الوجوه •

ب - الفعالية العملية :

لا يتسع المجال هنا الى اكثر من ان ننظر نظرة سريعة فى مفهوم الاخلاق عند كروجى • وهنا يهتم كروجى بالصورة الثانية من فعالية العقل وهى صورة الارادة (Willing) أو العمل (Acting) الذى هو وظيفة الفعالية العملية كما كانت المعرفة وظيفة الفعالية النظرية • ونحن نستعمل كلمتى «الارادة» و « العمل » عن قصد لانه لا يوجد عند كروجى فرق بين الارادة وبين العمل الذى يصدر عنها • وكما انه لا يوجد شىء من حيث انه فطانة لم يعبر عنها ،

لان الفطنة هي تعبير ، كذلك لا توجد ارادات لاتكون في نفس الوقت اعمالا •
والواقع ان الارادة ليست شيئا قد تعقبه او لا تعقبه حركات الأرجل
والاذرع ، بل الارادة هي هذه الحركات • وعليه ، انا لنجد ان اقل ارادة
تدفع الكائن الحى الى الحركة وتولد ما يدعى بالنتائج الخارجية ، وانه لمن
المحال ان تتصور عملا لا نريده • وكل شيء لا يكون عملا هو حركة
ميكانيكية بحتة وهو مفهوم زائف اى تجريد من الكل المحسوس الذى
هو عمل •

والصورة الثانية او العملية من فعالية العقل تعتمد منطقيا على الصورة
الاولى او النظرية • فانه يمكننا ان نعرف من دون ارادة او عمل وذلك
بالرغم من ان المعرفة وجدت لتؤدى الى العمل ، على حين اننا لا نستطيع ان
نريد شيئا او نعمله من دون معرفة سابقة له • وهذه الصورة كالصورة
الاولى تنقسم الى مرحلتين ثانويتين هما : المرحلة الاقتصادية والمرحلة الاخلاقية •
المرحلة الاقتصادية تستند على مفهوم النافع والمرحلة الاخلاقية تستند على
مفهوم الصالح • ونحن نجد هنا ايضا ان المرحلة الثانية تعتمد اعتمادا منطقيا
على المرحلة الاولى المستقلة عنها • يقصد كروجى بهذا التمييز ان الغايات
التي تتوخاها من اعمالنا فى فعالية المرحلة الثانوية الاولى لتبدو انها ليست
الا الحصول على ما هو نافع لنا من حيث اننا افراد وعلى اشباع رغباتنا
الشخصية الخاصة ، وفى الفترة الثانية تتداخل الحاجات الفردية والاشباع
الفردى مع حاجات الآخرين واشباعهم بحيث يبدو ان مفهوم الصلاح الذى
هو ليس باكثر من مفهوم النفعية متعمما يلزمنا ان نقوم بشأن حاجات الآخرين
ورغباتهم بنفس العمل الذى يجب ان نقوم به بشأن حاجاتنا ورغباتنا الخاصة •
هذا ، وبعد القيام بهذا التمييز ، انه لمن الجدير ان نبين ان فى كل عمل
تتجسم صورتنا النفعية والصلاح • فلا يوجد شيء من حيث انه عمل فردى
ذاتى نفعى اقتصادى خالص ولا يوجد شيء من حيث انه عمل اخلاقى

اىثارى كلى خالص • يقول كروجى « انا عندما نحاول ان نميز الصورة الاخلاقية الخالصة للسلوك نجد فى الحال انها متعلقة بالصورة النفعية التى لا نريد البحث عنها ، لان اعمالنا - حتى فى معناها الكلى - يجب ان تكون على الدوام محسوسة ومحتمة بصورة جزئية » • فالاثرة والاىثار اذا ليسا مفهومين متضادين بل انهما فترتان للخبرة متداخلتان لا تنفصلان من الناحية المنطقية • ويمكن ان نقول ان كل عمل فى جوهره هو عمل انانى واىثارى فى وقت واحد •

تلخيصا لنظرية كروجى فى المعرفة ، يمكننا ان نقول انه عّد العقل او الخبرة الشئ الوحيد الذى له واقع • وهذا العقل او الخبرة هى فى صلبها فعالية لها فترتان تدعيان على التناظر « التفتن الخالص » و « الفهم الخالص » • ولا تحصل احدى هاتين الفترتين قبل الاخرى او بعدها ، بل وليس فى الامكان لاحدهما ان تقوم بوظيفتها من دون الاخرى • انهما متحدتان اتحادا لا يقبل التحليل فى مركب لا نحصل عليه نتيجة للخبرة ، ونحن نستلخص منه هاتين الفترتين بالتأمل التالى • هذا يعنى ان « التفتن » و « الفهم » يكونان وحدة ولو انهما متميزان • ويكون التفتن من دون الفهم أعمى • ويكون الفهم من دون التفتن أجوف ، ويكون كلا منهما وهماً • وهكذا يجب ان ندعو الخبرة وحدة التمايزات •

ويجب بعد هذا ان ننظر فى التطورات التالية التى اتى بها جيوفانى جنتيلى فى نظرية المثالية الجديدة •

٣ - جيوفانى جنتيلى Giovanni Gentile :

يقف جنتيلى من كروجى موقف تلميذ ذهب ابعد من استاذة • ففى الوقت الذى عمل جنتيلى فيه كثيرا - كزميل لكروجى - على ترويج نظرية المثالية الجديدة بين الناس ، نجد ان مؤلفاته المتأخرة تقوم

على الترقية التي مضت بالنظريات التي يقترن بها كروجي الى حدودها المنطقية .

ولقد جاء اكمل بيان لفلسة جنتيلي في كتابين هما : « خلاصة علم التعليم » (A Summary of Pedagogy) و « نظرية العقل من حيث انه فعل خالص » (The Theory of Mind As Pure Act) وقد نشر المؤلف الاخير من هذين المؤلفين على شكل محاضرات ترجمها الى الانكليزية البروفسور ولدن كار (Wildon Carr) . وخط التطور في فلسفة جنتيلي واضح بين . يبدأ كروجي بخبره يصر على انها كل موحد ، ويزعم ان الفترتين او الفعالتين بمرحلتيهما الثانويتين اللتين تجعلان الخبرة تركيبا لا تثلمان وحدة العقل التي تنشآن فيها . على ان فترتي الخبرة ليستا نتيجة تأمل العقل في نفسه او قياسه على نفسه ، بل انهما شيآن مسلم بوجودهما في الاصل ، اذ انهما في الواقع شيآن متميزان تقوم عليهما منطقيا الحقيقة القائلة بان الخبرة هي كما هي . الا ان العقل لا يستطيع ان يكون وحدة وان يكون اساسا لتعدد رباعي في وقت واحد . فاذا كان العقل وحدة ، فانه لا يستطيع ان يولد في نفسه اشياء متميزة على ان تكون هذه الاشياء واقعية كالوحدة . في حين انه اذا كانت هذه الاشياء المتميزة موجودة في الاصل ولا يولدها العقل ، لما كان العقل وحدة ولا يمكن ان يكون وحدة ابدا .

فاذا لم يستطيع العقل ان يكون وحدة ومصدرا واحدا لتعدد منظم في وقت واحد وجب اما ان نهمل مراحل كروجي وفتراته او وحدة الخبرة . وجنتيلي يترك مراحل كروجي . فهو يبدأ بعقل هو وحدة تامة ويحتفظ بهذه الوحدة اثناء بحثه ويستخرج منها كل تعدد موجود فيها .

وهذا العقل او الخبرة - كما يدعى - هي عند جنتيلي الشيء الوحيد الموجود في العالم . والحق ان الكون عنده عقل او روح .

واضح ان الصعوبة في مثل هذا الموقف هي في محاولة تفسير التعدد

الظاهري • فنحن بدأنا بواقع هو روح واحد او عقل واحد • وهذا الروح يرقن الازداد والتميزات ويمحوها ويقوم بخلق ومحو كل شيء في الوجود حتى نفسه • لذلك كان على جنتيلي من نقطة الابتداء هذه ان يبين بطريقة ما كيف نشأت (من وحدة عقلية) كثرة التفاصيل المحسوسة التي تكون عالمنا اليومي بما في ذلك مراحل وجوده ودرجاته المتعددة •

فكيف توصل جنتيلي الى هذا ؟ لا يجوز لنا قبل كل شيء ان نعد محتوى معرفتنا - الاشياء التي نعرفها بالفعل - مجموعة مواد موضوعة ازاء العقل وموجودة مستقلة عنه ولا شيئاً مركباً هو غير العقل الذي يجبل هذا المحتوى ويصبه في قالب خاص بالرغم من ان هذا الشيء المركب يحدد العقل والعقل يحدده لانه في الحقيقة شرط لازم لمعرفة العقل على اية حال • بكلمة اخرى ليست المعرفة في ضوء هذه النظرة علاقة خارجية بين العقل وعالم لا يتأثر بعرفان العقل له ولا هي علاقة يكون العقل لنفسه فيها مواد معرفته من مادة لا تمكن معرفتها ابدا • فجنتيلي يشارك في الاسس التي رفض كروچي بواسطتها هذه المفاهيم المألوفة لعلاقة المعرفة، تلك الاسس التي رأيناها سابقاً في ترجمة كروچي • فلما كانت الخبرة هي الشيء الوحيد في العالم، فمن الواضح اننا يجب ان نبحث عن مادة الخبرة في الخبرة نفسها - وهي مادة تفصل عن الخبرة فصلاً غير حقيقي لاغراض الحجاج المجرد فقط • فالمسألة اذا هي، هل تحتوى الخبرة على مثال لما يزعم انه علاقة المعرفة؟ الجواب هو ان الخبرة تحتوى على هذا المثال وهي تحتوى عليه في حالة وعي الذات في اوضح صورة • ان العقل في حالة وعي الذات (Self-Consciousness) هو الذات العارفة والموضوع المعروف • وانه يستطيع بل ويجب ان يودع نفسه كشيء تقوم عليه كل حالة من هاتين الحالتين وهو ما يزال في الوقت نفسه وحدة غير مجزئة • فالعقل في حالة وعي الذات هو في وقت واحد العارف والمعروف • وليس من الصحيح في شيء ان نقول ان الذات هي جزء

من العقل بالمعنى الذى يفهم من انه يبقى جزء اخر من العقل لا شأن له بالذات هو - مثلاً - الموضوع . ان العقل يلقي بنفسه كاملاً فى كل حالة بحيث تكون الذات (Subject) العقل كاملاً تماماً مثلما يكون الموضوع (Object) العقل كاملاً تماماً ايضاً . والعقل - من حيث هو - يعزل فى نفسه هاتين الحالتين او المرحلتين المكونتين لجوهره ويدع كلا منهما ينمو ويتطور فى خطوطه الخاصة، وهو ما يزال موجوداً وجوداً كاملاً فى كل منهما . فوعى الذات اذا هو مركب او اتحاد فترتين او حالتين متميزتين يظهر العقل فى احدهما ذاتاً وفى الاخرى موضوعاً .

فعندما نحاول ان ننشئ التعدد الظاهر للكون من العقل الكلى او الروح الكلى عند جنتيلى، تصبح على اكبر جانب من الاهمية الحقيقة الداهية الى ان الخبرة التى نعيشها اتم وعى واوضحه والتى هى عندنا اكثر الاشياء واقعا من دون شك وحدة تحتوى على وجهين متميزين .

هذا لان الدعوة الرئيسة عند جنتيلى هى ان العلاقة التى نعيشها اتم وعى فى حالة وعى الذات هى من دون شك العلاقة التى يجب ان نفسير الواقع فى جملته بحدودها . فلما كان العقل هو الشيء الوحيد فى الكون، اقتضت الضرورة ان يولد العقل مواده الخاصة، وترتب على ذلك ان تكون جميع صور الوعى - اى الواقع كله - من نوع وعى الذات .

والفن هو دراسة العقل من حيث انه وعى الذات، والدين هو دراسة العقل من حيث انه وعى الموضوع . فالفن وحدة حتى فى اقصى مراحل نشوءه يجب ان يظل ذاتياً بحتاً ، فى حين ان الدين - اذا تجرد عن الفن - بحث عن شىء لا غاية له ولا هدف . الا انه كما تتحد الذات والموضوع فى مركب وعى الذات ، يتحد كذلك الدين والفن فى الفلسفة التى تكون كلا منهما وهى - لهذا السبب - ارفع نوع من الواقع المحسوس به . ويقول جنتيلى « ان الفلسفة هى الصورة النهائية التى تنحل فيها الصور الاخرى وينسجم بعضها مع

بعض، وهى تمثل الحقيقة والوجود الفعلى المطلق والروح». وفى هذا المعنى - وليس فى هذا المعنى وحده - تترد فلسفة جنتيلى الى موقف هيكل فى نفس النواحي من فلسفة هيكل التى رفض كروجى قبولها .

هذا يؤدنا الى اغرب فكرة فى فلسفة جنتيلى، وهى عند الذين لا يشاركون المثالية الجديدة اولياتها ابعد ما تكون على الدهشة والغرابة . وهذه الفكرة هى مفهوم جنتيلى للفيلسوف من حيث انه يصنع الواقع . انا رأينا ان الفلسفة هى دراسة الواقع، اى دراسة العقل المحسوس : فهى عملية يعرف العقل ذاته بواسطتها . على ان العقل عندما يقوم بمعرفة ذاته بالتفكير فى ذاته يزيد فى ذاته، فيصنع - بهذا - الذات التى يعرفها، لان التفكير - بعد كل هذا - ليس الا عملية متصلة لخلق ذاته، ونحن نخلق الفكر بواسطة التفكير فيه . ولما كان التفكير فى الفكر هو الفلسفة ، ولم تكن الفلسفة استمرارا للفكر الذى تتفلسف فيه هى فحسب، بل كانت مماثلة له كذلك . فالفلسفة تماثل الواقع، وعلى هذا يصنع الفيلسوف الواقع، ونحن بالتفلسف نخلق ما هو موجود . ولما كان وعى الذات - كما راينا - عملية ينشئ العقل بها موادها الخاصة او يحقق وجودها، ولما كانت الفلسفة - من حيث انها الفكر - تدرس كذلك المواد التى تخلقها، كانت الفلسفة اسمى صورة لوعى الذات الذى هو الواقع الكلى الوحيد .

اذا فمعرفة الواقع هى معرفة الفكر، ونحن بالتفكير نخلق الفكر الذى نفكر فيه . ويقول جنتيلى «لا شئ موجود، انما التفكير يجعل الشئ موجودا فى عملية تكوينه الذاتى» .

وبالاضافة الى ذلك ، انه لما كانت الخبرة التى نعيمها اوضح وعى هى فى جوهرها - كما راينا - مثال لوعى الذات او التكوين العقلى للمواد المعروفة، ولما لم يكن غير العقل مصدر اخر يمكن ان تتولد منه موضوعات العقل، كانت جميع انواع الخبرة نوعا من وعى الذات، بل وكانت الخبرة

من حيث انها كل واقعا يحوى ذاته ويولد الاشياء من ذاته، وليست خبرتنا الخاصة الا نموذجا مصغرا له . فمهما بدت كل خبرة جزئية مختلفة عن بقية الخبرات، فانها يجب ان تعيد بدرجة ما تركيب الخبرة من حيث انها كل، فى حين اننا اذا مضينا بالحجة خطوة اخرى، وجب ان تكون الخبرة على الصورة التى هى عليها لانها تشترك فى الخبرة من حيث انها كل وحسب . وعليه فالخبرة من حيث انها كل كائنة فى كل خبرة جزئية بصورة مطلقة دائمة، كما كانت كل خبرة جزئية كائنة بصورة تامة مطلقة فى الحالتين الذاتية الموضوعية للخبرة . وهكذا يزول التمييز بين الخبرة الجزئية والخبرة الكلية ويبدو العقل الذى نعرفه بواسطة التعرف انه ليس الا مظهرا للعقل الشامل الدائم الفعالية الذى هو الكون فى جملته او بالاحرى الذى يخلق هذا الكون . اذا فالواقع، مجموعة من الخبرات التى مهما تمايزت بعضها عن بعض فى الظاهر، تعكس كل واحدة منها بطريقتها الخاصة تركيب الخبرة من حيث انها كل .

ومهما يكن نظام جنتيلي معقدا ومجرداء، فانه فى الامكان على ذلك ان ندرسه فى ضوء التطور المنطقى للموضوعة القائلة «ان الخبرة هى الشئ الوحيد الذى نثق بواقعه ، ولذلك وجب ان تكون بقية الواقع محاكية للخبرة» . وعندما يبدأ العقل فى تصور الواقع على صورته الخاصة، فانه سرعان ما ينتهى الى التفكير فى تلك الصورة، واخيرا فى الواقع فى حدود ما يعده اعلى فعالية عنده - اى الفلسفة . ولما كان العقل فى الفلسفة يتأمل فى نفسه ويخلق بهذا التأمل المادة التى يدرسها، وجب ان يكون الكون من انه كل وليدا ضخما لهذه الفعالية المتولدة من تلقاء ذاتها . فواقع وعينا الذات هو ما يجب ان يفسر فى ضوءه كل شئ كائن .

والحق ان هذا الموقف ليس متناقض الاجزاء تناقضا ظاهريا الى الحد الذى قد يبدو انه كذلك فى اول وهلة . فقد نسلم ان الخبرة هى ما نثق

بوجود خير وثوق بلاشك وان وعى الذات هو ذلك النوع من الخبرة الذى هو اكثر الاشياء ثبوتا ووضوحا . (فاذا كان الامر كذلك) ، أفليس من المعقول اذا ان العقل يحاكي طبيعة الكون - عندما يتأملها - على صورته الخاصة ، ولا سيما على صورة ارفع فعالية عنده واوضحها؟ صحيح انه كلما ابتعدنا عن مركز الخبرة التى هى وعى الذات ازداد مبدأ كروجى صعوبة فى تطبيقه؛ الا انه - حتى فى ابعد مناطق النظر الذهني - لا نستطيع ابدا ان نعثر على اى شيء على ان تكون معرفتنا له مناقضة للنظرة القائلة بأنه ليس الا مظهرا للوعى ، وانه قد تولد من هذا الوعى ذاته . وعلى رأى جنتيلي كل ما يدخل فى المعرفة يجب ان يؤلف جزءا من المعرفة التى دخل فيها . هذا ، ولما كنا لا نعى ابدا اى مصدر خارجى لتلك المعرفة - اى المصدر الذى لا يدخل هو فى المعرفة ولا يكون جزءا منها - كان من الطبيعى ان يتولد ما يزعم انه موضوع المعرفة من العقل الذى يعرفه .

وبهذا نقف على موقف جنتيلي الاساسى القائل ان الخبرة فعالية حرة فى تقرير مصيرها ، وهى خالقة للعالم ولذاتها فى وقت واحد ، وهى تجزىء نفسها الى حالتين متميزتين فيهما يعيش ويتحرك كل ما هو كائن .

٤ - نقد المثالية الجديدة :

عندما نتبع جنتيلي فى تطوير الاوليات التى يشترك فيها مع كروجى ، اعتقد انه برفضه قبول الموقف الذى كان كروجى مستعدا للركون اليه يقوم بلالريب بتطوير منطق وجهة نظر المثالية الجديدة بدرجة اكبر من الاتقان والالتزام لا غير . ومبدأ كروجى للفترات او التمايزات ليس - بصورة عامة - اكثر من محاولة متقنة الا قليلا للاخذ بالمبدأ من وجهين . فهو يقرر ان الخبرة وحدة ، الا انه على ذلك يلزمها ان تنمو الى تعدد . وهو يصر على ان الخبرة فعالة نامية ، الا انه على ذلك يصر على انها يجب ان تنطوى على

التمييز بين الفطانة والمفهوم من حيث ان هذا التمييز مستلزم ابتدائي للخبرة •
فلو كانت الخبرة نامية متطورة، فاننا لا نستطيع - كما ابان جنتيلي - ان نسلم
ان الفوارق بين صور الخبرة كانت موجودة في الاصل • على انه لو كانت
الفوارق بين الخبرات موجودة في الاصل، بل لو كانت جلات صور الروح
ثابتة لا تنمو او تتطور، لوجب ان نهمل مبدأ وحدة العقل كله •

ولو رجعنا لحظة الى هيكل، فانه من المناسب ان نبين ان مركبه لم يكن
مركبا من متميزات بل من اضداد • ومركب الاضداد هذا يولد متناقضات
ومعكوسات تؤدي الى مركبات جديدة تستمر على النمو في سلسلة متصلة مطردة
حتى تنتهي بالطلق او المركب الشامل الكلي • فمركب الاضداد اذا يحوى في
تضاعيفه بذور النمو واصوله • على ان مركب المتميزات لا يولد هذه الحاجة
الى نمو ابعد مدى، اذ لا يحتوى على متناقضات، ولا ينمو الى معكوسات
منطقية • فتظل المتميزات مفاصل ثابتة مترابطة او غائجا موجودة في الأصل
في هيكل الواقع • وليس للواقع ما يحثه على البحث عن وحدة اكثر اكتمالا
بشموله المتميزات وتوحيدها عن طريق النمو التالى •

ان النقد المتقدم لموقف كروجي مهم لانه يبين الاساس الذى يبنى عليه
جنتيلي التطورات التى تقوم عليها فلسفته • وفهم هذا النقد فهما صحيحا
يتطلب معرفة نظام هيكل على اية حال، وانه نقد كله يقع فى هيكل
الافتراضات المثالية • وعند الذين لا يشاطرون المثالية الجديدة هذه الافتراضات
اى الذين لا يعتقدون ان الخبرة (الفكر او الروح او سمها ما شئت) هى
الصورة الوحيدة للواقع، يكون انتهاجهم للفلسفة مختلفا اختلافا اساسيا عن
انتهاج المثاليين الجدد لها الى درجة يصعب عندها على هؤلاء ان يفهموا فهماً
رشيدا المعنى الذى يقتضيه النقد المثمر لموقف المثاليين الجدد • ولا عجب فى
هذا، فان نقد فلسفة تختلف فى افتراضاتها ووجهة نظرها واستدلالاتها عن
الواقعية او الفلسفة العملية (Pragmatism) هذا الاختلاف يشبه نقد

رياضيات لرجل يسكن كونا رباعى الابعاد او يشبه نقد الذوق الموسيقى لرجل من المريح .

على انه فى الوقت الذى نقبل فيه اوليات فلسفة كروجى وجنتيلى ، يمكننا ان نشير الى صعوبة او صعوبتين فيما يتعلق بتطورها .

(أ) اتنا نشك قبل كل شىء فيما اذا كانت الجهود التى قام بها كروجى وجنتيلى للتخلص من منظويات المثالية الذاتية بل والذاتية البحتة ، ناجحة .

وفى هذه الناحية يظهر عجز المثالية الجديدة اذا قورنت بالهيكلية (١) الخالصة . ففي الوقت الذى لا تسلم فيه الهيكلية وجود شىء يتعالى على الخبرة من حيث انها كل ، تصر على وجود اشياء كثيرة تتعالى على الخبرة المباشرة . من هذا كانت الخبرة المباشرة - فى نظر الهيكلى - جزئية محدودة . وهى - لهذا السبب بالذات - لا تعجز عن فهم الطبيعة الحقيقية للواقع من حيث انه كل فحسب ، بل هى ليست واقعة وقوعا تاما لان الواقع كله منطوق فيها . هذا ، واذا سألنا عن كيفية انطواء الواقع كله فى الخبرة المباشرة ، كان الجواب ان تحليلنا للخبرة المباشرة - اذا هى اخذت كما هى فى الظاهر اى اذا اخذت منعزلة عن بقية الخبرات - يبين انها مليئة بالتناقضات والمعكوسات التى لا يمكن حلها الا بافراض ان الخبرة جزء من شىء اخر اكبر منها . ولذلك يعد الكل حالاً كائنا فى كل خبرة جزئية لانه يستحيل من دونه ان نفسر كيف اصبحت الخبرة الجزئية على ما هى عليه . فالهيكلية الخالصة تستطيع ان ترد عن نفسها تهمة الذاتية البحتة بواسطة مبدئها القائل ان الكل حال فى الخبرة المباشرة ويفترض وجوده فى تحليلها افتراضا قليلا .

اما المثالية الجديدة فليس لها مثل هذه الوساطة (للتخلص من الذاتية البحتة) اذ ترى انه لا يوجد شىء يتعالى على الخبرة ولا يوجد شىء فيما وراء

(١) نسبة الى مذهب هيكل .

الخبرة المباشرة لان الخبرة المباشرة تولد ما هو كائن . ولكن ليس من الصحيح فى شىء ان نقول ان الخبرة المباشرة تعنى ذاتها من حيث انها تشترك فى الخبرة الكلية التى تنشئ تركيبها جملة وتفصيلا . (يعتقد كروجى بطبيعة الحال ان هذه المشاركة حقيقة . ولكن لو كانت هذه المشاركة حقيقة لما كانت حقيقة تعطى فى الخبرة ، وما كان لكروجى حق - بالاستناد الى مقدماته - ان يعتقد اى شىء عدا ما يعطى بصورة مباشرة . من هذا تظل الخبرة من حيث انها كل او الخبرة الكلية شبيهة بجوهر لوك او الجسم المادى عند الواقعيين النقيدين ، اى شىء لانعرفه البتة ولكننا نفترض أنه اساس لما نعرفه وشرط له . ويجوز لنا ان نفترض هذا الافتراض اذا نحن قبلنا اولا موقف المثاليين الجدد مستقلا عنه ، وان كان هذا الافتراض لا ينهض مؤيدا هذا الموقف ، على حين اننا اذا لم نستطع ان نفترض هذا الافتراض ، لم يبق عندنا شىء سوى خبرتنا من حيث انها الشئ الوحيد الموجود فى الكون على الاطلاق) .

(ب) رأينا فيما تقدم كيف اثبت جنتيلي ان وحدة العقل (او الخبرة) عند كروجى غير قادرة على ان تفسر تعدد صورته وفقراته . فاذا بدأنا بوحدة الخبرة الجزئية ، واصررنا على التمسك بها دائما ، فهل يمكننا بحال من الاحوال ان نفسر التعدد الظاهرى للكون الذى نعرفه؟ لا - طبعا - لان التنوع والتعدد لا يمكنهما ان يشان من وحدة الا بفضل قوة ابتدائية كامنة فى الوحدة قادرة على النمو الى تعدد وتنوع . واذا احتوت الخبرة على امكانية النمو الى مختلفات ، فلا تكون وحدة فى الحقيقة . هذا من جهة ، ومن الجهة الاخرى اذا نحن حاولنا ان نمحو ظهور الاختلاف بعده وهما صرفا يعزى الى النظر المتحيز ، لم نذل الصعوبة ، وذلك لان جعل وحدة واقعة تولد تنوعا ظاهريا تفسيره ليس بأيسر من تفسير تولد الوحدة من تنوع واقع . والحق ان الوحدة تفشل فى تفسير التنوع كما هى فشلت فى تفسير الخطأ .

يقول كروجى ان العقل يجرد عالم المادة من خبرة العقل المحسوسة .

ونحن لا نعرف الغرض الذى يتوخاه العقل من هذا التجريد ولا الوساطة التى يتم بها ما لم نعتقد (١) ان العقل من حيث انه مظهر للواقع يحتوى على ميل للقيام بهذا التجريد الخاص لا غيره، و (٢) ان الواقع مزود بالاصل بقوة تؤدى الى هذه التجزئة بالذات لا غيرها. ولكن لو كان الحال كذلك، لما كانت تجزئة الخبرة الى العقل والمادة تجزئة كيفية صرفة، بل كانت مشروطة فى الواقع بشيء لا يجعل التجزئة ممكنة فحسب بل امرا لا بد منه.

ومهما يكن من شيء، اذا نحن اهملنا مرة المطلق الهيكلى الذى تتصور ان ظهوره فى اجزاء مختلفة يفسر تفسيراً وافياً تنوع العالم الذى نعرفه كما يفسر كثرته، فكيف يمكن جعل الملكة او القابلية العامة للتفكير واختبار الاجزاء مصدراً لجميع صور التنوع فى الطبيعة والتاريخ؟ فالظاهر ان مبدأ المثالية الجديدة - لا العلم - هو الذى يستحق ان يرمى بأنه تجريد وهمى من الحقائق وذلك بانكاره انكاراً فعلياً كل عنصر فى الخبرة عدا فعالية العقل المختبر.

(ج) واخيراً كيف يمكننا ان نفسر هذه الفعالية؟ لو رجعنا مرة الى نظام هيكل نجد فى العمليات العقلية مفهوم فعالية نامية ناشئة مباشرة من نزعة الكل للتعبير عن نفسه فى مظاهر جزئية ومن المتناقضات التى تولدها هذه التعابير الجزئية. ومحاولة التسامى او التعالى على هذه المتناقضات بالعودة الى الكل تفسر عنصر الحركة التقدمية او الترقى فى الكون. وعلى اية حال، لا يوجد عند المثالى الجديد شيء عدا هذه الحركة، ولا توجد عنده نهاية تؤدى اليها هذه الحركة كما لا يوجد مصدر تنبعث منه. فيعرف الروح «انه امكانية غير محدودة هائمة فى واقع غير محدود». ولما كان من المحذور علينا حظراً تاماً ان نعد هذه العملية عملية تقدم نحو الا لا محدود، (والتقدم الذى لا يبلغ هدفه ابداً ليس بتقديم، وفكرة الاقتراب منه ضرب من الوهم)، رجعنا الى مفهوم الحركة المستديرة. ولكن لا تزال مشكلتنا باقية من دون حل وهى

« لماذا تتحرك هذه الحركة ؟ » فاذا لم توجد كلية منتظمة تتحرك اليها الحركة ، ولا اصطدام بين المتناقضات تبعد عنه هذه الحركة ، اصبحت الفعلية او الحركة التى هى بالذات جوهر الواقع - كما قيل لنا - لغزا لا يمكن فهمه او حله . ان الملاحظات المتقدمة تساعدنا على تبيان طبيعة واتجاه النقد الذى ينزع الهيكل الخاص الى اخذه على تطورات المثالية الجديدة . ولكن النقاط المختلف عليها تبدو مجردة لا معنى لها عند الذين لا يسلّمون الافتراضات القبلية للمثالية . فمن المهم للقارىء اذا ان يقرر منذ البداية محاسن النزاع الفكرى القائم بين الواقعيين والمثاليين قبل ان يحكم لاحد فروع المثالية المتعددة التى تقدمها الفلسفة الحديثة .



الفصل الرابع

الفلسفة العملية

Pragmatism

توطئة :

الفلسفة العملية اسم يطلق على عدد من النزعات المختلفة والمتحالفة - على ذلك - فى الفكر الحديث . وقد نشأت هذه النزعات بصورة رئيسة فى امريكا ، وكان اول من اطلق عليها اسم « الفلسفة العملية » (Pragmatism) الكاتب بيرس (C. S. Pierce) وذلك فى سنة ١٨٧٨ م . ان مؤلفات وليم جيمس (William James) فى جوهرها عملية (Pragmatic) والاهتمام الكبير الذى حظت به كتابات جيمس هذه يعزى الى حد كبير الى التأثير الملحوظ الذى قامت به الفلسفة العملية فى الفكر الحديث . وقد قام البروفسور ديوى (Dewey) فى امريكا باجراء تحسينات على الطريقة العملية كما قام فى بريطانيا بتحسينها الدكتور شيلر (Schiller) الذى ينسب اليه فى الغالب ايضا « مبدأ الانسانية » Humanism الذى يمكن وصفه بانه فرع من فروع الفلسفة العملية وانه يسعى ان يطبق على ما وراء الطبيعة الطرائق التى تتبعها الفلسفة العملية فى المنطق .

فليست الفلسفة العملية نظرية فلسفية محدودة محكمة البناء بمقدار ما هى خاصة لاتجاه فلسفى . وهذا الاتجاه يعبر عن نفسه بالنظرة القائلة ان الاعتبارات الشخصية تؤثر فى المعرفة كلها ، وان المنطق بل وما وراء الطبيعة يعتمدان - اذا - على علم النفس . وقد تمسك فريق من الناس بالنظرة

القائلة بانه يجب ان يحسب الحساب للعامل الشخصى فى اى بيان للمعرفة وذلك فى مقابل النظرة التقليدية للمعرفة التى ترى ان ملكة المعرفة يمكن دراستها منغزلة ، وان نظرة الانسان الى الكون لا تعتمد بالضرورة على مثل هذه الاعتبارات حتى وان تلونت الى حد بالرغبات التى يكنها والاغراض التى يريد تحقيقها .

ولهذا يمكن لكتاب الفلسفة العملية ان يدعوا الشبه بالفيلسوف اليونانى بروتاكوراس (Protagoras) الذى ابتعث بديهته المشهورة القائلة « ان الانسان مقياس جميع الاشياء » لكى تعطى الاعتراف الضرورى بالقدم الى مبدئهم الذى كان حتى السنوات الاخيرة يشغل فى الفلسفة الحديثة المقام الذى يشغله الطفل المزعج فى البيت .

وبالرغم من ان الفلسفة العملية - كما تقدم - لاتكون عقيدة فلسفية تامة وان المفكرين الذين يستخدمون الطريقة العملية لربما يعتقدون نظريا نظرات مختلفة اشد الاختلاف فيما يتعلق بطبيعة الكون وطبيعة العقل الذى يعرفه ، الا ان هناك بطبيعة الحال مقدارا وافيا من الاتفاق بين العمليين حول عدد من القضايا المعينة الاساسية .

ويمكن تصنيف هذه القضايا تحت ابواب رئيسة ثلاثة : علم النفس والمنطق وما وراء الطبيعة . وانى ارى ان اخطط باختصار معالم موقف الفلسفة العملية تحت كل باب من هذه الابواب قبل ان انظر فى الاعتراضات التى تساق ضده .

١ - علم النفس : فيما يتعلق بطبيعة خبرتنا وبطريقة وصولها لينا يعتقد الفيلسوف العملى نظرية خاصة لايمكن فهمها الا بدراسة صلتها بما يدعى علم النفس الذرى (Atomistic Psychology) الذى كانت له هذه النظرية على الاكثر زد فعل .

ان علم النفس الذرى الذى كان شائعا عند الفيلسوفين الانكليزيين

لوك (Lock) وبركلي (Berkeley) يسعى الى ان يعطى بيانا عما يحصل بالضبط عندما ندرك الاشياء . وعلى رأى علم النفس هذا ، تتألف مواد الادراك من عدد من الاحساسات او الانطباعات المتميزة غير المترابطة . فعندما تتصل بما يدعى الجسم المادى كالمنضدة فانها تولد فى اعضاء الحس عندنا احساسات معينة تنقل بواسطة الاعصاب الى الدماغ حيث نعيها كافكار . وهذه الاحساسات او بالاحرى هذه الافكار - وكل منها موجود منفصل متميز عن الاحساسات الاخرى - هى التى يعرفها العقل ، وهى التى تكون مادة معرفتنا كلها . فعندما نظن اننا ندرك المنضدة ، فان ما نختبره فى الحقيقة هو سلسلة من الاحساسات المنفصلة كالصلابة والنعومة والبرودة وصفة التبريع والاسمرار وغيرها . اما المنضدة ، فلا ندركها البتة .

وعند تطوير مضامين علم النفس الذرى تطويرا منطقيا ، فانها سرعان ما تؤول الى موقف الذاتية البحتة كما رأينا فيما تقدم ^(١) . فقبل كل شيء اذا اصررنا على اننا لانعرف المنضدة قط ولا نستطيع معرفتنا قط ، بل ان ما نعرفه ليس الا الانطباعات التى تولدها المنضدة ، فاننا لانستطيع ان نعرف اى صفة او خاصية من خصائص المنضدة . وعلى هذا ، فلا نستطيع ان نعرف ان للمنضدة خاصية احداث احساساتنا ، بل ولا نستطيع ان نعرف ان المنضدة موجودة . ثانيا - كما قال هيوم - « اذا كانت ادراكاتنا المتميزة موجودات متميزة لا يدرك العقل بينها اية علاقة واقعية قط » ، فان العمل الانشائى الذى يقوم به العقل عندنا يخبرنا ان الاحساس بالصلابة والاحساس بالاسمرار يصدران عن منضدة واحدة ويتولدان منها لعمل حدسى بحت لا يبرره الواقع بخصائصه التى يعرفها .

حاول كانت (Kant) ان يحل هذه الصعوبات بمنح العقل جهازا من الملكات يقوم بوظيفة جمع المادة المشوشة التى تقدمها الينا حواسنا فى كل

منسجم مفهوم • وقد رتب احساساتنا على اساس المقولات بواسطة مبادئه المشهورة للفكر (Understanding) وحاول ان يبين ان العقل فى بنائه خبرته يعمل على هذا النحو بصورة طبيعية • ولكن الفيلسوف العملى يتساءل : هل كان عند كانت اى حق فى ان يعد صلافة العقل فى التلاعب باحساساته عملا طبيعيا ؟ ولماذا يجب على الاحساسات ان تطابق المقولات ؟ ولماذا يجب ان تؤدى العملية البنائية التى توضع بواسطتها ارتباطات بين اشياء غير مترابطة فى الاصل الى اى شىء عدا الى تزييف تام للواقع ؟ فسواء اكان هذا صحيحا أم مخطئا ، فان الفيلسوف العملى يمتنع عن ان يحتمى فى البناء المحكم الذى بناه كانت ، ويصر على انه اذا قبلنا المقدمات التى بدأ منها هيوم (Hume) فلا مهرب من الشكوكية التى انتهى اليها هو •

ولكن قد تتساءل : أمن الضروري - بعد كل هذا - ان نقبل هذه المقدمات ؟ اول ميزة يتصف بها موقف الفلسفة العملية تقوم على تقرير عدم ضرورة ذلك ، بل والحق انه بمقدار ما يكون علم النفس الذرى بعيدا عن الحقيقة يكون على رأي الفيلسوف العملى عكس الحقيقة بذلك المقدار تماما • ولقد قال لوك ان الخبرة تتألف من احساسات متميزة يضع العقل بينها الصلات • اما وليم جيمس ، فقد رد على ذلك بتقريره ان الخبرة كل متصل يضع العقل فيه المميزات ، وقال « ان الوعى لا يظهر لنفسه مجزءا الى اوصال » بل انه شىء متصل (Continuum) نختبر فيه العلاقات بين الاحساسات المختلفة بصورة صحيحة ومباشرة مثلما نختبر الاحساسات المترابطة تماما •

فيما يقرر تحليل لوك لقضية « البيضة على المنضدة » وجود احساس منفصل لبيضة ، واحساس منفصل آخر لمنضدة ، وجزء من خداع عقلى يخلق العلاقة « على » بينهما ، يقرر تحليل وليم جيمس اولا وجود سيل او مجرى متصل تختبر فيه البيضة وعلى والمنضدة جميعا بكونها كل غير متميز الاجزاء ، ثانيا وجود جزء من فعالية عقلية تفصل فيما بعد البيضة عن المنضدة ومن ثم

تضع علاقة متميزة هي « على » بينهما • فعلى اساس نظرة الفلسفة العملية للادراك ، ان جوهر الفعالية العقلية هو تحليل ما هو فى الاصل متصل وتفريقه • ويؤتى بهذا التفريق بواسطة ما يدعى المفاهيم العقلية مثل مفهوم « العلوية » Onness وهو يؤتى به لاغراض عملية • ومن الطبيعى ان عالم خبرة مكون من سيل واسع غير محدد ليصعب - ان لم يستحيل - العيش فيه ، ولذلك كان من الضرورى ان نفرق سيل الخبرة الى المناضد والبيض لكى نستطيع ان نعمل فيه • وعلى هذا ، فلكل عملية من العمليات العقلية علاقة معينة بالعمل • وهذا يؤدىنا فى الحال الى نقطة مهمة وجديدة •

يكون العقل فى تحليل الخبرة فعالا ، وهو لا يمحو فحسب بل ويختار وهو لا يختار فحسب بل ويضيف • وهو يختار من الاشياء ويضيف اليها حسب رغبات المدرك وبالنسبة الى الاغراض التى يضعها هدفا له • وعليه ، فكل تحليل هو صورة من الاختيار ، وهو مشروط بالارادة ، وكل ما هو واقع عندنا يتألف من واقع نحن نصطنعه بانفسنا ، ونحن قد صنعنا الواقع فى هذه الصورة ، لان تلك الصورة بالذات هى التى تخدم اغراضنا على احسن وجه •

فعلم نفس الفلسفة العملية اذا يقرر نقطتين مهمتين :
(أ) الخبرة شىء متصل يتجزأ ويتحلل الى مواد وعلاقات بينها بواسطة فعالية العقل •

(ب) وهذا التحليل ليس تحليلا كيفيا ، بل تميله اولاع المدرك واغراضه وقد تضيف الى ذلك مزاجه • وتثبت هذا المبدأ المهم لتأثير المنفعة او العرض فى تشريط الادراك هو اساس نظرة الفلسفة العملية فى المنطق التى تنشأ مباشرة من توسيع هذا المبدأ •

فاذا كان ما نعتقد أنه واقع يعتمد على ما فى اعتقادنا واقعه من نفع لنا ، افلا يقطع هذا المبدأ بصحة كل ما نعتقده ؟

ان مشكلة الصحيح (Truth) والخطأ (Error) هي المشكلة الاساسية في الفلسفة العملية • وعلى الجواب الذى تقدمه الفلسفة العملية لهذه المشكلة يتوقف ثبوتها وتداعيتها •

نجد اول اشارة لهذا الجواب فى كتاب وليم جيمس المشهور « ارادة الاعتقاد » (The Will To Believe) والدعوة التى يدعو اليها جيمس فى مؤلفه هذا هى باختصار انه : فى حالات معينة من التبلبل الدينى والاخلاقي يصح ان نتخذ احد بديلين متنازعين حتى وان انعدمت الادلة على انه هو الشئ الصحيح • والظاهر ان وليم جيمس يسلم ضمنا بعدم وجود دليل على صحة الدين ، وهو على ذلك يصر على اننا يجب ان نؤمن او نكفر بما يقرره • « ان طبيعتنا الانفعالية لا تقرر بصورة طبيعية اختيارا بين القضايا فحسب ، بل يجب ان تقرر عندما يكون هذا الاختيار اختيارا اصيلا لا يمكن بطبعه ان يقرر على أسس عقلية • » ويرى جيمس انه عند القيام بمثل هذا الاختيار اننا فى الواقع نقرر اتخاذ احد بديلين بالاستناد الى أسس عاطفية ، وبالاختصار اننا نتخذ العقيدة التى تعطينا اكبر مقدار من الرضى العاطفى • ولما كان الناس المختلفون يجدون ان عقائد مختلفة ترضى عواطفهم ، كان عليهم ان يحملوا عقائد مختلفة •

بهذا نقف على نظرية الفلسفة العملية فى الصحيح فى اتم مرحلة من نموها • فعندما نبدأ بالقضية « يعتقد الناس ان العقائد التى ترضيهم من الناحية العاطفية هى عقائد صحيحة » ما علينا الا ان نتخذ خطوة اخرى تقوم على تقرير « ان العقيدة الصحيحة هى عقيدة مرضية من الناحية العاطفية » او كما يقال فى العادة « ان العقيدة الصحيحة هى العقيدة التى تعمل » لكى نصل الى المبدأ العملى فى معنى الصحيح • فكيف تبرر الفلسفة العملية اتخاذ هذه الخطوة ؟

لاستخدم الكلمتان « صحيح » و « مخطيء » الا في حالة العقائد التي تتساءل عن صحتها • فعندما تتساءل « هل هذه العقيدة صحيحة او مخطئة ؟ » نجيب على النحو الآتي « اذا كانت هذه العقيدة تقدمنا الى الغرض الذي دفعنا الى اثاره هذا السؤال فهي صحيحة ، والا فهي مخطئة » • فمعنى الكلمتين « صحيح » و « مخطيء » هو التقديم او عدم التقديم الى الغرض الذي دفعنا الى التساؤل « هل العقيدة صحيحة ؟ » •

واضح انه لايمكن معرفة مقدار ما تقدمنا عقيدة الى غرض الا بالتجربة • فصحة عقيدة لا تتحقق مباشرة ، وعلى اية حال اذا بدأنا بالفرض ان العقيدة صحيحة ، ووجدنا هذا الفرض مكفولا بالنتائج التي تعقب الاخذ بها ، وبالاختصار اذا نجحت العقيدة نجاحا عمليا ، ازدادت تلك العقيدة صحة • وعليه ، فالعقيدة التي ثبتت تجاه اختبار التجربة مدة طويلة - كالاعتقاد بقانون الجاذبية - تصبح ثابتة لكل الاغراض العملية • ولما كانت كل خبرة محدودة ، فلا يمكن ان يقال عن عقيدة انها صحيحة صحة مطلقة ، ولكن هذه النتيجة يجب الا تقلقنا ، اذ ان الصحة المطلقة بدعة من بدع المناطقة ، وليس لها اهمية من الناحية العملية •

فكل عقيدة هي دعوة بالصحة ، ونحن نختبر العقيدة بمزاولتها ، فاذا كانت النتائج التي تعقب الاخذ بها سالحة ، واذا قدمنا الى الغرض المراد تحقيقه ، وبذلك كان لها تأثير مفيد في الحياة ثبتت دعوة العقيدة بالصحة • فنحن نصنع صحيحنا الخاص كما نصنع واقعا الخاص ، اذ ان صحة العقائد التي نعتقدنا متعلقة باغراضنا تعلق واقع المواد التي ندركها بتلك الاغراض •

يقول جيمس « ان الصحيح هو اسم لكل ما يبرهن بذاته على انه صالح في شكل عقيدة وذلك لاسباب معينة ثابتة ، وهو يجمل هذه النظرية كلها كما يأتي » ان الصحيح باختصار هو الوسيلة الوحيدة الى التفكير كما ان الحق

هو الوسيلة الوحيدة الى سلوكنا . فالصحيح طبعا هو الوسيلة الوحيدة الى التفكير فى جميع الحالات وعلى الدوام .

وهنا لامحيص من ظهور اعتراض هو انه بالرغم من اننا قد نتفق (مع هذه النظرية) على ان العقائد الصحيحة فى العادة تنجح والعقائد المخطئة لا تنجح ، فان نجاح عقيدة ليس هو الذى يجعلها صحيحة . ان ما نقصده بالعقيدة الصحيحة عقيدة تطابق الدليل او الشاهد . فنحن نعتقد ان القوانين العلمية صحيحة لانها تطابق جميع الادلة المعروفة ونحن نعتقد بصحتها ما دامت تطابق هذه الادلة . هذا واضح لانه - اذا لم يكن لاي سبب آخر - عندما نكشف عن دليل جديد لا ينطبق عليه القانون ، يعدل هذا القانون او يستبدل بقانون آخر .

والنظرية القائلة ان العقيدة الصحيحة هى العقيدة التى تطابق حقيقة عريقة فى الفلسفة ، وهى احد الامثلة القليلة لعقيدة فلسفية معتقة بالاتباع التى تمشى مع اوليات البداهة . وليس من الصعب على الفيلسوف العملى ان يعدل هذه النظرية الى الصورة التى ترضيه .

يقول الفلاسفة العمليون ان هدف كل عقيدة هو مطابقة الواقع بلا شك . والحق اننا لا نعتقد باية عقيدة قط ما لم نظن انها تصدق على الواقع ، الا انه ما لم نستطيع ان نبرهن على ان عقيدة ما تطابق الواقع على هذا النحو ، يجب ان نعتقد ان لجميع العقائد من الصحة نصيب متساو . فهل نستطيع ان نبرهن على المطابقة بين عقيدة ما والواقع ؟ لكى يمكننا ان نأتى بهذا البرهان ، يجب ان يكون الواقع معروفا معرفة مستقلة عن العقيدة بصورة ما كى تمكن مقارنتهما ومعرفة اتفاقهما . فاذا عرفنا الواقع مباشرة ، فعلام يرتكز تقرير وجود عقيدة عن هذا الواقع وعلام ترتكز الدعوة بصحة هذه العقيدة ؟ واما اذا لم نعرف الواقع مباشرة - ونحن بالطبع لا نعرفه مباشرة ، فكيف نستطيع ان نعرف ان العقيدة تطابق الواقع ؟ وعليه لا يمكن التدليل على هذه المطابقة .

وبالاستناد الى هذه النظرة تكون للفكرة الصحيحة نصيب من الصحة يساوى ما للفكرة المخطئة منها ، لان كلا منهما تستطيع ان تدعى انها تطابق الواقع . ولا يمكن اثبات صحة هذه الدعوة فى اية حالة من الحالتين .

ولم تلق نظرية عتيده اخرى - وهى نظرية الالتزام - فى طبيعة الصحيح من النجاح على ايدى الفلاسفة العمليين اكثر مما لقيت منه نظرية المطابقة الا قليلا . ونظرية الالتزام هذه تقرر ان العقيدة تكون صحيحة اذا التمت او انسجمت مع التركيب العام لعقائدها .

ومعتقدوا هذه النظرية هم فى العادة من الفلاسفة المثاليين الذين يعدون التميز بين العقول الجزئية تميزا لا يمكن الاحتفاظ به على الدوام . لذلك ففى تعريفنا لمعنى الصحيح يمكننا ان نستبدل الالتزام مع عقائدها بالالتزام مع تركيب العقل من حيث انه كل او - بلغة المثالى - بالالتزام مع خبرة المطلق . يأتى الفلاسفة العمليون على هذه النظرية اعتراضات هى من نوع

الاعتراضات التى تساق ضد نظرية (Correspondence Theory) فمن الممكن قبل كل شئ ان تتصور نظاما من العقائد الملتزمة التاماميا لا يكون لها اية علاقة بالواقع ، بل من الممكن تكوين - وقد كونت بالفعل - نظاما رياضيا من هذا النوع منسجمة بقضها مع بعض انسجاما تاما ، كما انه من الممكن تكوين عالم من الاحلام الملتزمة . فبالاستناد الى هذه النظرية ، نلزم ان نعد هذه النظم صحيحة حتى ولو لم يكن للعالم او النظام المتخيل مقابل فى الواقع .

ومن الجهة الاخرى اذا قيل ان تركيب العقيدة من حيث انها كل - وهى فى الحقيقة خبرة المطلق - يزودنا بمقياس خارجى نختبر بواسطته صحة العقائد الجزئية ، فاننا نكون تجاه نفس الصعوبة كما كنا قبلا ، لانه لما كنا لانعرف العقل المطلق لا نستطيع ان نعرف ما اذا كانت اية عقيدة خاصة ملتزمة معه او غير ملتزمة . لذلك يصر الفلاسفة العمليون على ان النظريات

الفلسفة الاعتيادية لا تزودنا بمقياس عملي نميز بواسطته ما هو صحيح مما هو مخطئ .

وعلى اية حالة كانت ، لابد ان يكون عندنا مثل هذا المقياس اللهم الا اذا رضينا ان نعتقد ان صحة كل عقيدة تقوم على مجرد التمسك بها . والفلسفة العملية تدعى انها تقدم هذا المقياس عندما تقرر وجوب اختيار صحة كل عقيدة بالعواقب العملية التي تعقب الأخذ بها .

اما حقائق العلم التي تبدو انها تتضمن اتخاذ نظرية المطابقة في الصحيح ، فانها من دون شك تحقق بنفس الطريقة التي تدعو اليها الفلسفة العملية . والواقع ان القوانين العلمية ليست قوانين ابداء . ان القانون العلمي يدعى اول ما يدعيه انه لا يشمل جميع الظواهر التي حدثت في الماضي فحسب ، بل جميع الظواهر التي قد تحدث في المستقبل والتي هي من نوع الظواهر التي حدثت في الماضي . ولكن لما كان المستقبل مجهولا ، فاننا لانستطيع ان نقول عن قانون علمي مهما كان ناجحا في الماضي انه سيطر بالضرورة ناجحا في المستقبل . لذلك فمن باب اولي ان نعد ما يدعى قوانين العلم « فرضيات » (Hypotheses) او « موضوعات » (Postulates) . الموضوعة فرضية يضعها الانسان وهي ترمى الى تفسير جميع الحقائق المعروفة لديه آنذاك . فالموضوعة نتاج اختيار حر تعتمد على الارادة وتتاثر بها . وبعد ان يضع العالم موضوعته يبحث عن حقائق تثبتها . فاذا ولدت عملية الاختيار من سيل الخبرة حقائق تثبت الموضوعة امكنا القول ان الموضوعة ناجحة ، وازدادت بذلك دعوتها الصحة قوة . اما اذا ابطلت الحقائق تلك الموضوعة ، وجب ان تعدل او تهمل . اجل ان القوانين العلمية كلها موضوعات من هذا النوع . هذه القوانين التي وضعت في الاصل لتلائم الحقائق المعروفة في ذلك الوقت تزداد صحة كلما وجدنا حقائق أخرى تطابقها . وعليه لا يوجد قانون علمي صحيح صحة نهائية او مطلقة . ويقول السرج . ج . تومسن Sir J.J. Thomson

« ان القانون العلمى سياسة وليس هو بعقيدة » • وان صحة القانون العلمى التى تكون على الدوام رهن المراجعة والنظر تختبر بالعواقب التى تصحب تطبيقه على الواقع وهى تزداد قوة او ضعفا بنتائج هذا الاختبار •

تعالج قوانين المنطق من وجهة نظر شبيهة بوجهة النظر المتقدمة • والنقد المركز الذى يصبه الفلاسفة العمليون على تركيب المنطق العقلى لهو حقاً من اخص مميزات النظرية التى ندرسها الآن ، بحيث وان كان هذا النقد يعود بطبيعة الحال الى الناحية السلبية لا الايجابية من الفلسفة العملية ، الا ان بياننا للفلسفة العملية يكون ناقصاً اذا هى عجزت عن تبيان طبيعة هذا النقد العامة •

لا خلاف فى ان المنطق العقلى مؤسس على المقدمة القائلة بان الفكرة يمكن ان تكون من دون غرض ، اى انها تنطوى على الافتراض الذاهب الى ان العقل يستطيع ان يقوم بوظيفته مستقلا عن ارادتنا واغراضنا ورغباتنا • والمعتقد ان العقل عندما يقوم بوظيفته على هذا النحو وعلى هذا النحو فقط ، يستطيع ان يعطينا معلومات صحيحة عن الواقع ، ونحصل بذلك على نتائج تصدق بالضرورة على الواقع دائما • وتسير عملية التفكير التى لا ترمى الى هدف وفق دساتير معينة اشهرها دستور القياس المنطقى (Syllogism) وقد سمي بهذا الاسم لاننا نتوصل الى حقيقة جديدة بواسطة القياس المنطقى • وهذا القياس المنطقى يتكون من مقدمة كبرى فى شكل قول عام مثل « كل انسان فان » ومن مقدمة صغرى تتكون من قول جزئى مثل « سقراط انسان » ومن نتيجة « اذا سقراط فان » يقال انها تعقب تينك المقدمتين ، وتكون قولاً صحيحاً وجديداً فى وقت واحد •

وهذا النقد الذى يصبوه الفيلسوف العملى الى القياس المنطقى والذى يمثل اتجاهه العام نحو منطق العقلى (Intellectualist) لا يقوم الا على تبيان ان النتيجة لا تكون جديدة اذا اعقبت المقدمتين ، وانها لاتعقب المقدمتين اذا

كانت جديدة • فإذا وضعت المقدمة الكبرى « كل الناس فانون » بعد دراسة جميع الامثلة المعروفة للبشر في الكون ، فانها تكون مخطئة لانها لا تشمل انساناً امثال « ايليتا » ^(١) (Elijah) و « سترلبرك » ^(٢) (Strulbruge) • هذا واذا اقصينا ايليا وسترلبرك عن مجال المقدمة الكبرى اما (١) لانهم مخلوقات خيالية اسطورية ، او (٢) لانهم لا ينتمون الى صنف الناس ، حصلنا على موقف هو اما (١) ان النتيجة تنص صراحة على فناء انسان كانت حالته قد درست من قبل وعَد انسانا حقيقيا قبل امكان وضع المقدمة الكبرى ، اى ان النتيجة زائدة او (٢) اننا اقصينا بالتعريف الناس الخالدين من صنف البشر ، فاضطررنا الى تكرار المقدمة الكبرى في صيغة اخرى وذلك بتقرير فناء سقراط •

فإذا أصررنا - كما يصبر العقليون - على ان نتيجتنا يجب ان يقررها المنطق وانها يجب ان تكون صحيحة مطلقة في وقت واحد ، وجب الا تكون نتيجتنا جديدة • لذلك يقول الفيلسوف العملي - وانه على حق - لما الاهتمام في التوصل اليها والحالة هذه ؟ ومن ثم يواصل الفيلسوف العملي مبيناً ان التفكير لا يحصل بالفعل الا عندما يعتقد المفكر انه يستطيع التوصل الى شيء جديد عن طريق التفكير (Reasoning) فالتفكير العملي تفكير ذات غرض وهو مشروط بضرورة التوصل الى نتيجة يجب ان تتصف بخاصتين هما ان تكون جديدة وان تكون منطبقة على الواقع • فالظاهر حقا انه بمقدار ما تكون تلك النتيجة جديدة فانها لاتقرر منطقيا بذلك القدر • ان النتيجة الجديدة تنطوي على طفرة عقلية معينة ، وهي مغامرة او ضرب من الحدس يقوم به

ايليا : كلمة عبرية تعنى الله متجسماً في صورة انسان • هذه تؤلف اساس معتقد الدين المسيحي •

(٢) سترلبرك : أناس خالدون ، وصفهم الكاتب الانكليزي سوفت (Swift) في رحلات غوليفر (Gulliver)

العقل ولا ينهض له مبررا غير نجاح النتيجة في العمل . فالتفكير على رأي الفيلسوف العملي غائى ووقئى . وهو غائى من حيث انه يتخذ هدفا معينا لخدم غرضا معينا ، وهو وقئى من حيث انه عرضة للتبديل على الدوام عند عجزه الفحائى عن الانطباق على ظروف جديدة .

فمنطق العقلين بالضرورة عقيم ونظري يحد لانه يتوصل الى التحقق على حساب الحديد . وهو لا يطابق الا مطالب التفكير لانه اخفق فى المطابقة مع حقائق الواقع .

وعليه ، فلا يمكن فصل التفكير عن الغرض من الناحية العملية ، وان صحة القوانين العملية الرياضية منها والمنطقية لا تحقق الا بالعواقب التى تصحب الاخذ بها .

٢ - ما وراء الطبيعة :

لا نحتاج الى ان نطيل البحث فى ميتافيزيقا الفلسفة العملية . والحق انه لا توجد ميتافيزيقا عملية بالمعنى الدقيق لان الطريقة العملية لا تعترف نظريا بوجود الميتافيزيقا . على ان مفهوم الواقع الذى احكم بناءه الدكتور شيلر فى كتابه « دراسات فى الانسانية » Studies in Humanism وهو المفهوم الذى يشترك فيه الاستاذ ديوى - ينسل على اية حالة كانت من ناحية مهمة من نظرية الفلسفة العملية فى الصحيح . ويمكن ان ندعى بحق انه هو الميتافيزيقا التى تتطلبها تلك النظرية .

وفى الوقت الذى يكون فيه مفهوم الدكتور شيلر متأثرا فى الغالب بنظرية الصحيح العملية ومحددا بها ، فانه ينشا بصورة جزئية من مصدر آخر . فقد رأينا الفلسفة العملية تضع اهمية ملحوظة على تأثير الارادة فى الإدراك : نحن نقطع من سيل الواقع الحقائق التى تهمننا وذلك بواسطة المفاهيم التى يكونها العقل لذلك الغرض . ونحن وان كنا لانستطيع ان ننفي

نفيا تاما وجود جوهر خام معين هو مادة هذا الاقطاع الدائم ، فان جوهر الواقع مجهول عندنا بعيد عنا ، على حين ان الحقائق المعروفة تتخذ لها صورا لارضائنا وذلك بمجرد اننا ندرّكها .

وعليه ، ففعل الادراك الذى يغير الحقيقة المدركة يخلقها من ناحية حقيقة وان كل المعرفة متصلة بالعمل وان ما يقرر حقا معرفة حقيقة او عدم معرفتها هو صلاح تلك الحقيقة لاغراضنا العملية او عدم صلاحها . هذا ، ولما كانت معرفة حقيقة تجعلها موجودة لاول مرة كجزء منفصل من الواقع ، وجب ان يتأثر كل شيء معروف بمعرفتنا له . وعليه لا توجد حقيقة مستقلة عن معرفتنا لها . هذه النتيجة تتفق اتفاقا كافيا مع نظرية المعرفة العملية ، لانه اذا كانت جميع انواع المعرفة ترمى الى اغراض عملية ، اقتضى ان تتضمن معرفتنا الحقيقة استغلالنا لتلك الحقيقة المعروفة . فان المعرفة عديمة الغرض التى ينفي الفيلسوف العملى وجودها كما رأينا هى وحدها التى يمكن ان تتصور انها لا تغير فيما نعرفه ولا تؤثر فيه .

تتفق هذه النتيجة ايضا مع نظرية الفلسفة العملية فى الصحيح تمام الاتفاق وكل منهما تدعم الاخرى .

فكيف تم هذا الاتفاق بينهما ؟ ان الاعتقاد بحقيقة ما يغير تلك الحقيقة كما رأينا . فأما اذا كان الاعتقاد بحقيقة ما يغير تلك الحقيقة وفق رغباتنا كان الاعتقاد ناجحا ، واصبح صحيحا حسب نظرية الفلسفة العملية فى الصحيح ، وعندئذ تكون الحقيقة حقيقة واقعية . واما اذا كان الاعتقاد بحقيقة ما يغيرها على نحو ما لا يوافق بعض رغباتنا ، فان الاعتقاد بتلك الحقيقة لم ينجح تماما ، ولذلك يجب ان يستبدل باعتقاد معدل آخر يغير تلك الحقيقة على نحو آخر . فان ادى هذا الاعتقاد المعدل الى نتائج مرضية اصبح بحكم الواقع اكثر صحة من الاعتقاد الاصلى ، وكانت الحقيقة التى يولدها هذا الاعتقاد المعدل عندئذ اكثر تحقّقاً من الحقيقة الاصلية . وعليه فنحن نصنع

الواقع دائما كما نصنع الصحيح دائما ، والعامل الاساسى فى خلق الحقيقة والصحيح هو قدرة الاعتقاد الصحيح وقدرة الحقيقة الواقعية على ارضاء رغباتنا التى ادتنا الى التمسك بالاعتقاد وخلق الحقيقة . ولهذا نجد ان الصحيح انتم والواقع الكامل يلتزمان فى نهاية الطريق المؤدية الى ارضاء رغباتنا الخاصة ارضاء تاماً وان بديهية « الانسان مقياس جميع الاشياء » جعلت بأمانة محكا للفلسفة العملية فى علم النفس والمنطق وما وراء الطبيعة .

نقد الفلسفة العملية :

لا يمكن ان يقال ان الفلسفة العملية اصبحت فى يوم ما نظرية فلسفية واسعة الانتشار ، وهى اكثر شيوعا عند العلماء والناس العمليين - اولئك الذين تعطى الفلسفة العملية لطرائق التفكير عندهم صفة شبه فلسفية - منها عند الفلاسفة المحترفين الذين تعد الفلسفة العملية تأملاتهم الفلسفية عقيمة ونظرية بحتة . ومهما يكن من شئ نشك فيما اذا كانت المعارضة للفلسفة العملية ناشئة نشوؤاً تاماً من شغف العقل الاكاديمى بالدساتير المنطقية التى لم تثبت صحتها ، ذلك الشغف الذى يريدنا الفلاسفة العمليون رد هذه المعارضة له .

وقد سيقى ضد نظرية الفلسفة العملية اعتراضات خطيرة تبدو انها تدحض دعوتها باعطاء بيان مرضى لطبيعة الفكرة وطبيعة الواقع .

يجب ان ننظر فى قسم من هذه الاعتراضات باختصار .

رأينا ان الفيلسوف العملى يعد الخبرة سيلا او جدولا متصلا ينتقى العقل منه نواحى او مظاهر معينة وفقا لمصالح المدرك ، ومن ثم يواصل عمله فى بناء هذه المظاهر الى كراسى ومناضد الوجود اليومى .

ولكن اذا كانت الخبرة فى الواقع سيلا غير محدد او شيئا مشوشا خاليا من الفوارق كصفحة بيضاء من الورق ، فيمكن التساؤل لماذا يجب ان

يقتطع العقل من هذا السيل اشياء معينة دون اشياء أخرى ؟ ولماذا يجب
- مثلا - ان يقتطع عقل من الشيء الذى اجلس عليه كرسي لا كركدنا ما لم
توجد فى الواقع علامة فارقة أقول بالاستناد عليها انه كرسي لا كركدن .
افليس من الضرورى اذا ان نفترض كما افترض عدد كبير من الفلاسفة
ان الواقع ليس عديم العلامات تماما ولا هو عديم الفوارق على الاطلاق ،
بل انه يحتوى على فوارق أولية معينة هى الاساس الذى يبنى العقل عليه
تركيب العالم المعروف عند العلم والبداهة ؟ وسواء اخذنا عن المادة بهذه
النظرية او تلك ، فان الفلسفة العملية على آية حال تجد نفسها فى موقف
حرج . فلندرس جانبى هذا الموقف الحرج على حده .

١ - ومن الجهة الاخرى اذا صح القول بان العقل يستطيع ان يقتطع
من سيل الخبرة ما يريد بصورة كيفية من دون تسهيل او عرقلة من جانب
الواقع ، وبالاختصار اذا استطاع العقل - كما يعتقد الفيلسوف العملى - ان
يصنع حقائقه الخاصة ، فكيف فيمكن لحقيقة مصنوعة على هذه الصورة ان تجول
دون تحقيق اغراض صانعها ؟

ان الفلسفة العملية - كما رأينا - تعد القوانين العلمية موضوعات
تزداد قوة او ضعفا بنجاحها او اخفاقها فى المطابقة مع الحقائق . فاذا كنا
نحن نختار حقائقنا الخاصة ، فعلى اية صورة يمكن لهذه الحقائق الا تحقق
الموضوعات (Postulates) التى كونناها ؟ والفلسفة العملية التى تعتقد ان
عددا من الموضوعات تنجح فى العمل فتصبح صحيحة على حين ان عددا من
الموضوعات الاخرى تعجز عن العمل فتهمل ، ترى بلا شك احتمال وجود
حقائق تنطبق على فرضية فى بعض الاحيان وتعجز عن الانطباق عليها احيانا
أخرى . ولكن مما لاشك فيه ايضا على ذلك ان علم النفس الذى يقول ان
الحقيقة تصنع والذى تقوم عليه الفلسفة العملية يبطل هذا الاحتمال .

فمن الصعب ان نجم اذا - بالاستناد الى المقدمات العملية - كيف
تستطيع اية موضوعة (Postulate) او دعوة بالصحة كما تسمى ان تحقق
فى ان لا تكون صالحة لنا وذلك لانه مهما كانت النتائج التى يتضمنها اتخاذ
هذه الموضوعة ، فانها يجب ان تؤثر بالضرورة فى خدمة اغراضنا وذلك
لانها منتقاة بصورة كيفية من سيل الواقع لتخدم تلك الاغراض . فاذا كانت
الحالة هى هذه ، فان النظرية العملية فى الصحيح توصم بنفس العيب الذى
تأخذها هى على اعدائها . وهذا العيب هو عجز الفلسفة العملية عن تقديم
مقياس يمكن بواسطته ان نميز العقائد الصحيحة عن العقائد المخطئة .

ولكن الافتراض ان العقل يصنع حقائقه باختياره من سيل الخبرة غير
المحدد تصحبه صعوبات تعادل فى خطورتها عند النظرة الانسانية للواقع
الصعوبات التى تنطوى عليها النظرية العملية فى الصحيح . ومن هذا نتج
- كما رأينا - الافتراض القائل ان العقل ينشئ حقائقه الخاصة وانه يؤكد
ان ما تتصوره حسب رغباتنا - وهو نتاج غرض انساني - واقع . فالحقائق
الواقعية الوحيدة اذا هى الحقائق التى تتفق مع اغراضنا . على انه لا شك
فى ان عددا كبيرا من الحقائق تحول بيننا وبين اغراضنا لسوء الحظ . فكيف
اتت هذه الحقائق الى الوجود ؟ ان الفيلسوف العملى الذى يعرف الحقيقة
الواقعية بانها حقيقة ننتقيها لانها تخدم اغراضنا، ويجعلها واقعية لانها فى الحقيقة
تخدم تلك الاغراض ، ينساق الى تقرير ان الحقائق غير المرضية او هام بشكل
ما . وفيما يأتى الخطوات التى توصل الفيلسوف العملى بواسطتها الى هذه
النتيجة . ان الحقائق الوحيدة التى نعرفها هى الحقائق التى نختارها بانفسنا .
ونحن نختار الحقائق التى تخدم اغراضنا . من هذا (١) اما انه يستحيل علينا
ان نعرف الحقائق التى لاتخدم اغراضنا او (٢) انه اذا ثبت ان هذه النتيجة
تناقض التجربة ، وجب ان تكون الحقائق التى نعرفها والتى لا تخدم اغراضنا
حقائق وهمية ، اى انها مظاهر وحسب . وهكذا نعود الى التمييز العريق

بين عالم الظاهر الذى هو عالم الخبرة وبين عالم الواقع • وهذا تمييز يعادل فى كماله التمييز الذى ثبته الفيلسوفان المثاليان كانت وهيكلى ، والذى لم يكلف الفلاسفة العمليون عن مهاجمته • فمبدأ الفلسفة العملية لا يثبت الا فى عالم الواقع ، ولكن عالم الواقع ليس بالعالم الذى نعرفه لسوء الحظ • وعليه ينحط المبدأ كله - كما يقول رسل - الى « القضية القائلة انه من السعد ان يعيش الانسان فى عالم تكون فلسفة كل انسان فيه صحيحة • » وهذه قضية لا يرغب اى فيلسوف فى مناقشتها •

٢ - ولندرس الان الجانب الثانى من الموقف الحرج •

من الممكن ان يسلم الفيلسوف العملى - اذا ضيق عليه - ان سيل الخبرة ليس عديم العلامات كلية ، وقد يرضى بالقضية القائلة ان العلامات او الفواصل الابتدائية موجودة بالفعل فى الواقع ، وان وظيفة العقل هى بناء مواد العالم المتطور تطورا تاما التى تعرفها البداهة عن طريق التعرّف من الفوارق الجينية الموجودة فى الواقع بواسطة الاختيار والتأكيد والتوسيع • فالادراك اذا يقوم على معرفة وبناء التمايزات الموجودة قبل حصول الادراك لا على ادخال فوارق لم تكن موجودة • غير انه اذا اخذنا بهذه النظرة الى الواقع ، فواضح ان اختيارنا الحقائق لا يمكن ان يكون كيفيا بصورة تامة ابدا • واذا كانت مادة الواقع مركبة من اشياء ابتدائية موجودة فى الاصل جنبا الى جنب فى وضع معين ومن حوادث معينة ابتدائية تتوالى فى ترتيب معين ، فواضح انه من الممكن ان تكون النظرة الى الواقع التى يكونها عقل اصح او اقل صحة من النظرة الى الواقع التى يكونها عقل آخر • وانه ليدو ان ازدياد الشئ صحة يقوم على ازدياد اقترابه فى عالم الاجسام المتخيلة الى عالم الفوارق الابتدائية الموجودة فى الاصل وان نقص الشئ صحة يقوم على الانشاء الكيفى (للمواد) الذى لا يراعى مميزات الواقع المعروض فى اية حالة من الحالات •

ولكن النظرة القائلة انه يمكن ان يكون فى الواقع ترتيب ابتدائى يعطى ولا يصنع تفضى الى مفهوم جديد فى معنى الصحيح لانها تتضمن الافتراض ان نظرة انسان الى الواقع قد تكون اصح من نظرة آخر عنه . والحق انه اذا كان ثمة معنى فى القول ان نظرة (أ) عن الواقع التى تستند على الاكثر الى الفوارق الابتدائية المعطاة اصح من نظرة (ب) التى تهملها على الاغلب ، افليس هذا هو المعنى الذى تقرر نظرية المطابقة فى الصحيح انه معنى الصحيح - ذلك المعنى الذى تكون فيه النظرة الصحيحة نظرة «تطابق الواقع ؟» .

وهذا يؤدبنا فى الحال الى عيب فى المبدأ الجوهرى للفلسفة العملية الا وهو مبدؤها فى معنى الصحيح . وقد ابان نقاد الفلسفة العملية ولا سيما برتراند رسل ان التعريف العلى لمعنى الصحيح بانه « ما يعطينا الرضى العاطفى » ينشأ من لبس فى استعمال كلمة « يعنى » .

لندرس قبل كل شئ قضيتين تستعمل فيهما كلمة « يعنى » بمعنيين مختلفين يمكن ان تحملهما هذه الكلمة . فنستطيع ان نقول (١) ان الغيم يعنى المطر او (٢) ان الغيث يعنى المطر . ولكن المعنى المتضمن فى « الغيم يعنى المطر » يختلف عن المعنى المتضمن فى « الغيث يعنى المطر » . ونحن نقول ان « الغيم يعنى المطر » لان للغيم خصائص او مميزات علية قادرة على توليد المطر . ونحن نقول ان « الغيث يعنى المطر » لانه اتفق ان كانت الكلمتان الغيث والمطر - وكل منهما رمز لنقل ما فى افكارنا - رمزين ينقلان نفس الفكرة الموجودة فى عقلى رجلين مختلفين . الا ان المعنى الذى يلبس بكلمة « يعنى » فى العادة هو المعنى الاخير . فيمكن وضع مسألة « ما هو معنى الصحيح ؟ » فى هذه العبارة « ما هو الشئ الذى فى عقولنا عندما نقول عن عقيدة انها صحيحة ؟ » .

ولندرس بعد هذا التعريف العلى للصحيح فى ضوء ذينك المعنيين

الممكنين لكلمة « يعنى » .

يبدأ الفيلسوف العمل في السؤال عن السبب الذى يجعلنا نقرر صحة عقيدة معينة ، وهو يجب عن هذا السؤال - ونستطيع ان نقول فى ضوء التطورات النفسية الحديثة انه يجب عنه جوابا صحيحا على وجه التقريب - بالقول اننا نقرر صحة العقائد التى تقدمنا الى اغراضنا . والفيلسوف العمل يستخلص من القضية « ان العقيدة التى تقدمنا الى غرضنا هى عقيدة نقرر انها صحيحة » قضية أخرى قد تتفق معه فيها ايضا وهى « ان تقديم العقيدة الى اغراضنا يجعلنا نقرر ان تلك العقيدة صحيحة » .

وبعد ان توصل الفيلسوف العمل الى هذه المرحلة يمضى فى استنتاج قضية ثالثة . وهو يستغل المعنى الاول لكلمة « يعنى » معرّفاً فى الصورة المتقدمة لكى يتوصل الى هذا الاستنتاج ، وبعبارة اخرى انه لاحظ اننا نستطيع ان نقرر ان (أ) اذا سبب (ب) فان (أ) يعنى (ب) فى صورة ما ، وهو يستعمل هذا المعنى فى تعريفه للصحيح . ثم يستخلص من القضية القائلة ان « العقيدة التى تقدم الى اغراضنا تجعلنا نعتقد انها صحيحة » القضية الاتية وهى « ان التقديم الى اغراضنا هو ما نعنيه بالصحيح » .

وبعد ان ثبت الفيلسوف العمل هذه القضية ظن انه عرف معنى «الصحيح» تعريفا مرضيا . ويجب ان نسلم انه لم يعرف معنى الصحيح الا فى حدود المعنى الاول لكلمة « يعنى » المشار اليه فيما تقدم ، اى المعنى الذى يتضمنه القول ان « الغيم يعنى المطر » لان الغيم يسبب المطر . ولكن قد اتفقنا على ان هذا المعنى ليس هو المعنى الذى نستعمل فيه كلمة « يعنى » فى العادة ، بل وليس هو المعنى الموجود فى عقولنا عندما نسأل « ما هو معنى الصحيح » ؟

فاذا اتفقنا على عدم وجود فارق بين (أ) ما يكون فى عقولنا عندما نقول عن عقيدة بانها صحيحة و (ب) ما يجعلنا نقول عن عقيدة بانها صحيحة ، فواضح ان التعريف العمل لمعنى الصحيح الذى يمكن بحق ان يقدم كيان لـ (ب)

ليس هو التفسير الصحيح لـ (أ) • من هذا وجب ان يكون معنى الصحيح شيئاً غير التقديم الى اغراضنا •

ومسألة مما يتكون الصحيح من أكثر المسائل ذات الاخذ والرد في الفلسفة ، وهي مثار مشكلات مهمة • على ان هذه المسألة خارجة عن نطاق بحثنا في هذا الفصل • واذا استطعنا ان نبين ان معنى الصحيح شيء آخر غير ما يقرره الفيلسوف العملي كان ذلك وافيا بفرضنا في هذا المقام • فاذا كانت صحة عقيدة لا تلبس منفعتها تداعت كذلك النظرية القائلة بان الصحيح يصنع بمعنى ان الصحيح يخلق بالتحقق المطرد للعقائد التي تدعى لها الصحة • وانا نذكر ان الفيلسوف العملي يرسم حدا بين عقيدة لم تختبر بعد بمقياس نجاحها - ونطلق على مثل هذه العقيدة دعوة بالصحة - وبين عقيدة عواقبها وجدت انها مرضية ، ويقال ان صحتها تحققت او ثبتت • ولكن الحجة النفسية التي تستند اليها النظرية العملية لا تثبت الا الحقيقة القائلة بان العقائد التي تقدمنا الى اغراضنا هي تلك العقائد التي نمضي بعد التأمل على تسميتها بالصحيحة ، ونحن لانمضي على تسميتها بالعقائد الصحيحة الا لانها تقدمنا الى اغراضنا • ولكن ما لم تلبس صحة العقيدة تلك الخصائص التي يجب ان تتصف بها عقيدة ما حتى يمكننا تسميتها عقيدة صحيحة ، فان مضينا في التمسك بعقيدة ما بعد التأمل لا يعنى ان تلك العقيدة صحيحة • وما أكثر العقائد - كالاعتقاد ان الارض مسطحة - التي تمسك بها عدد ضخم من رجال الفكر ازمة طويلة وتبين انها ليست صحيحة صحة تامة وذلك بعد فحصها باختبار المطابقة مع الواقع •

إذا يمكن للنظرية العملية ان تدعى بحق انها صحيحة الى الحد الذي تقرر فيه (١) انا نزرع الى الاعتقاد ان العقائد التي ترضى عواطفنا صحيحة و (٢) انا نمضي في التمسك بصحة العقائد اذا وجدنا ان العواقب المترتبة على اتخاذها مرضية و (٣) تخطيء الفلسفة العملية في تقرير ان الخصائص

التي تجعلنا نعد العقيدة صحيحة - كخاصية اعقاب عقيدة ما عواقب مرضية -
هي نفس صحة العقيدة •

ومهما يكن من شيء ، يجب ان نذكر انه اذا ما طورت منظويات علم
النفس العملي تطويرا منطقيا ، واذا ما عُدّ الواقع مجرد سيل عديم الفواصل
نختار منه الاوجه ونقتطع منه الاجسام بصورة كيفية تصبح النظرة القائلة
ان معنى الصحيح هو المطابقة مع الواقع لا معنى لها ، ولا شك في ان اية
عقيدة يجب ان تطابق واقعاً مصوراً على هذه الصورة • ولما كنا نحن ننشئ
العقائد التي نحقق بواسطتها صحة عقائدنا ، لزم ان تكون جميع العقائد
صحيحة على حد سواء •

وعلى هذا انا اذا قبلنا النظرية العملية للادراك ، لم يكن هناك سبب
لوجوب عدم قبول النظرية العملية في الصحيح حتى وان انطوت هذه
النظرية على النتيجة الذاهبة الى ان جميع العقائد بالضرورة صحيحة •



الفصل الخامس

فلسفة برجسون

- ١ -

عرضت التعاليم الاساسية من فلسفة برجسون في كتب ثلاثة تدعى «الزمن والارادة الحرة» (Time And Free Will) المنشور سنة ١٨٨٨ • و «المادة والذاكرة» (Matter And Memory) المنشور سنة ١٨٩٦ ، و «التطور الابداعي» (Creative Evolution) الذي ظهر سنة ١٩٠٧ •

والفلسفة المبسطة في هذه الكتب ، وان كانت بسيطة في خطوطها العامة ، الا انها تستند الى مبدأ اساسي يصعب فهمه كثيرا • وكما يستمد الفلاسفة العمليون الثقة من ملاحظة « بروتاكوارس » القائلة ان « الانسان مقياس جميع الاشياء » لاسناد تعاليمهم النسبية ، يتخذ برجسون كذلك قول « هيراكليتس » (Heraclitus) المشهور الذي مؤاده ان « كل شيء يتغير » • ويجعله مبدأ اساسياً لفلسفته • وفهم معنى هذه العبارة البسيطة في الظاهر هو الصعوبة الرئيسية في فلسفة برجسون • وبالرغم من ان برجسون يأتي من التعبير اسلسه ومن الاسلوب أروع ويكثر من التصورات الخيالية - وهذه امور لم تتأت لفيلسوف آخر منذ عهد افلاطون - كي يجعل هذا المبدأ يتوافق مع فكرة البداهة في العالم من حيث هو متكون من مواد صلبة ممتدة في الفراغ ، فان مبدأه لا يزال مغلقا على رجل الشارع •

وخير لنا نقسم معالجة مبدأ برجسون الاساسى الى ثلاث شعب : ندرس فى الاولى الخطوات المتعددة للنهج الذى توصل برجسون بواسطته الى هذا المبدأ ، وندرس فى الثانية طبيعة هذا المبدأ ، وفى الثالثة طبيعة الملكة التى نعى المبدأ بواسطتها . ومن ثم نواصل فحص النتائج التى تعقب قبول هذا المبدأ ، لا سيما ما يتعلق بتأثيرها فى ماهية العقل وطبيعة المادة .

١ - ان الطريق التى سلكها برجسون للبحث عن مبدئه الاساسى الذى يقول ان « كل شىء يتغير » يشق على الاكثر علم الحياة وعلم النفس .
(أ) علم الحياة : تعبر فلسفة برجسون لدراسة علم الحياة اهتماما .
• وافيا ، وتسعى ان تفسر عملية التطور حسب خطوط جديدة .

ان حقائق التطور التى نسلم بها الان بصورة عامة تنسب على الاكثر الى فعل احد مبدئين متنافسين . ففى نظر دراوين (Darwin) تحصل التغيرات العرضية فى الانواع اتفاقا ، والتغيرات التى تلائم محيطها احسن ملائمة تنزع الى البقاء والتكاثر . فالعملية كلها على رأى داروين عمل اتفاقى بحيث لانستطيع ان نكشف فيه عن تصميم مقصود او قوة دافعة . اما فى نظر لامارك (Lamarck) فان التكيف للمحيط هو الذى يحدد التطور . فعندما يتغير المحيط تتخذ الانواع لها تطويرات جديدة لكى تكيف نفسها للمحيط :
والانواع التى تنجح اكثر من غيرها فى جمع التكيفات الضرورية تنزع الى البقاء ؛ والانواع الاخرى تنزع الى الفناء . فهاتان النظريتان فى التطور تتفقان على نقطة جوهرية واحدة : تصور كلتاها عملية التطور كلها حسب خطوط آلية ، وكلتاها تجدان انه ليس من الضرورى ان نفترض وجود عقل او قصد لتفسير كيفية حصول هذه العملية وتفسير سبب حصولها .

تنزع هاتان النظريتان الآليتان فى التطور الى عد الكون شيئا بعمل ساعة ضخمة : فاذا ما ملئت هذه الساعة (وملء الساعة عملية لا يشعر الاليون بنغم لعجزهم عن تفسيرها لان ملء الساعة معادل لتلك الاستحالة

الآلية التى هى السبب الاول للعملية) تحرك كيان الكون باجمعه بصورة غير محدودة بمجرد تفاعل اجزائه تفاعلا اوتوماتياً •

هذه هى النظرية التى شك برجسون فى صحتها • وقد جمع قائمة طويلة من ظواهر حياة الحشرات والحيوانات والنباتات التى قرر عدم امكان تفسيرها على اساس المبادئ الآلية • فالتكيف للمحيط والبقاء الاتفاقي للاكثر لياقة ، وهما العاملان اللذان يعدان فى العادة انهما يحددان التطور ، يعجزان مثلاًعجزاً تاماً عن تفسير ما يعرف بالتحول (Transformism) او حدوث تغيرات فى الانواع ، وهما يعجزان بوجه خاص عن تفسير صنوف خاصة من التغيرات الفجائية المعروفة بالطفرات ^(١) (Mutations) وهذان العاملان عاجزان كذلك عن تفسير ظواهر مثل التحولات (Metamorphoses) التى تطرأ على الحشرات •

يسأل برجسون بصورة خاصة ، اذا كان العامل الذى يحدد التطور هو التكيف للمحيط ، فلماذا لم يقف التطور قبل الآف السنين ؟ ويقول • اذا كان الكائن المنحط كثيراً مكيفاً لظروف الوجود بمقدار تكيفنا نحن له يدلل نجاحه فى الاحتفاظ بالحياة ، فلماذا استمرت الكائنات الحية التى نجحت على تكيف نفسها على ما فى ذلك من اخطار لها ؟ ولماذا لم تقف الحياة حيثما كان فى امكانها ان تقف ؟ ولماذا استمرت الحياة على التطور ؟ ولماذا تستمر الحياة على التطور اذا لم يكن هناك دافع يحركها الى ان تتجشم اخطاراً كبيرة فى سبيل الحصول على كفاءة اكبر مما كان لها ؟ •

(١) المعتقد الان بصورة عامة ان عدداً من الانواع تتغير بظهور تغيرات فجائية ومهمة ليست هى المرحلة النهائية فى سلسلة التطورات التدريجية ، ولكنها تحصل من تلقاء نفسها من دون ان يقابلها اى تغير فى محيط الانواع • هذه التغيرات الفجائية تعرف بالطفرات •

هذا الدافع هو نوع من الموجة الحيوية ، وهو مبدأ حال في الحياة
ينبت فيها ويحركها ، وهو الحياة بالذات • والحق ان الاندفاع الحيوى
(Elan Vital) هو الذى جعل فلسفة برجسون مشهورة هذه الشهرة •
وموضع الخلاف عند برجسون هو ان هذا الاندفاع الحيوى هو القوة الدافعة
الموجودة وراء التطور ، ومن دونه يستحيل علينا ان نفسر كيفية حدوث
حركة التطور واسبابها • نعم ان العوامل التى نبه عنها الاليون تقوم بدورها
فى تعيين اتجاه التطور فى كل لحظة ، ولكنها عاجزة عجزاً مطلقاً عن تفسير
سبب وجوب حصول التطور •

يقول برجسون « الحقيقة هى ان التكيف يفسر الالتواءات الداخلية
للتقدم التطورى ، ولكنه لا يفسر الاتجاه العام للحركة ولا هو يفسر
الحركة ذاتها » •

فعلم الحياة اذاً يمدنا بمجموعة من الحقائق التى لا يمكن تفسيرها الا
على افتراض ان الكون خليفة وتعبير لقوة او دافع حيوى وظيفته التغير والتطور
على الدوام •

(ب) علم النفس : تدل حقائق علم النفس على نتيجة اشبه بالمتقدمة •
فان للنظريات الآلية فى التطور ما يقابلها فيما يسمى بالنظرية الموازية فى
علم النفس (Parallelism Theory) وهذه النظرية تقرر ان التغيرات التى
تحصل فى الجسم يصحبها تغيرات مقابلة لها فى الوعى ، والحق انه توجد
موازاة تامة بين العقل والجسم بحيث انا حتى وان لم نفترض وجود صلة
سببية فعلية بينهما ، الا ان الظواهر النفسية كانت ولا تزال انعكاسات لتغيرات
فلسفية تجعل حدوث هذه الظواهر ممكناً •

واكثر صور هذه النظرية تطرفاً تنزع الى محو العقل من حيث انه
موجود منفصل فى بناء الانسان محواً تاماً ؛ والعقل اما انه يعد المجموع العام
للارتباطات العصبية التى تكون الدماغ او انه يعد جوهرأ مادياً مخففاً كثيراً

يحيط بالدماغ كما تحيط الهالة رأس القديس • وفى كل من هاتين الحالتين ان ما يحصل فى العقل هو نتيجة لشيء حصل اولاً فى الدماغ ، وان المادى يحدد العقلى ويشرطه على الدوام من جميع الوجوه •

يورد برجسون على هذا المفهوم مجموعة اخرى من الحقائق التى لا تلتئم معه • فقد دلت التجارب على ان استئصال اقسام كبيرة من الدماغ واستئصال الاقسام التى تعد ضرورية لاجداث الفعالية العقلية لا يعقبها اى ارتباط نفسى ، على حين انه كان العقلى نتيجة الفعالية الدماغية ، وجب ان تعقب تلك الاستئصالات حتما تغيرات فى النفس ، وان ظواهر علم نفس الشواذ ولا سيما علم نفس الشخصية الثائية لا تعتمد على اى تغير فلسفى مقابل لها ، وان الفعالية العقلية غير الواعية لا يمكن تفسيرها ايضا على اساس الفرضية الموازية • من هذا يستخلص برجسون ان الفعالية العقلية تشرط الفعالية الدماغية وتغمرها • فليس الدماغ هو الوعى كما انه لا يحتوى على علة احداث العمليات الواعية ، بل ان الدماغ (عند برجسون) عضو الوعى الذى هو النقطة التى يدخل عندها الوعى فى المادة • وان الدماغ - كما سنرى فى القريب العاجل - تطور بواسطة الوعى لاغراض خاصة معينة تتعلق بضرورة العمل •

فان تكن الفعالية العقلية هى الاساس او الجوهر والفعالية الدماغية هى العرض ، وان يكن الوعى مستقلا عن الدماغ ، وهو لا يستعمل الدماغ الا لمقاصد خاصة معينة ، فكيف يمكن تعريف الوعى ؟ الجواب هو ان الوعى هو الاندفاع الحيوى بالذات ؟ ولكى نفهم مفهوم برجسون الاساسى الذى دلت عليه حقائق علم الحياة وعلم النفس ، ينبغى ان ننظر بدقة اكثر فى ماهية وطبيعة وعينا ، لانه بذلك فقط نستطيع ان نفهم الاندفاع الحيوى بملاحظة عملياته فى انفسنا •

٢ - الاندفاع الحيوى (Elan Vital) : بعد هذا يسألنا برجسون

ان نفحص طبيعة الوعى • ما هو المعنى الدقيق لكلمة «موجود» عندما نقول
مثلا نحن «موجودون» ؟ •

يبدو الوعى اول الامر انه يتكون من تعاقب الحالات النفسية ، وكل حالة
وحدة منفردة قائمة بذاتها ، وهذه الحالات يرتبط بعضها ببعض بشئ يدعى
«الانا» (Ego) مثل الحبات فى العقد • ولكن التأمل يدلنا فى الحال على ان
هذا المفهوم مخطئ ، ويقوم خطؤه بوجه خاص على الحقيقة الذاهبة الى
انا عندما نسلم ان حالة تتغير وترضخ لآخرى نفعل الحقيقة القائلة ان هذه
الحالة تتغير حتى عند ثبوتها • ويقول برجسون «خذ اكثر الحالات الداخلية
ثبوتا وهى الادراك البصرى لجسم ثابت • فان هذا الجسم قد يبقى كما كان ،
وانه ليتمكننى ان انظر اليه من نفس الجهة ، ومن نفس الزاوية وفى نفس
الضوء : الا ان نظرتى عنه الان على ذلك تختلف عن النظرة التى كانت لى
عنه قبل لحظة ، حتى وان لم يكن ثمة سبب آخر عدا ان النظرة الاولى
ماكبر من النظرة الاخرى لحظة واحدة • فهناك ذاكرتى التى تنقل شيئا من
الماضى الى الحاضر ، وكلما تتقدم حالتى العقلية مع الزمان ، تتضخم بما
تجمعه من الدوام (Duration) • فاذا كان هذا هو الحال مع ادراكنا
للأجسام الخارجية ، فمن باب اولى ان يكون وصفا لحالاتنا الداخلية ورغباتنا
وعواطفنا وارادتنا وغيرها • وتكون النتيجة - بلغة برجسون - هى
«انا تتغير بدون انقطاع ، وان الحالة (العقلية) بالذات ليست الا تغيرا • ولا
يوجد شعور او فكرة او ارادة لا تعاني التغير فى كل لحظة ، واذا توقفت
حالة عقلية عن التغير ، انقطع دوامها عن السيل » •

من هذا ، فلا يوجد اختلاف حقيقى بين الانتقال من حالة الى اخرى
وبين البقاء فيما يدعى الحالة نفسها • ونحن نتصور مثل هذا الاختلاف لانه
عندما يصبح التغير الدائم فى حالة من الحالات ملحوظا الى درجة يسترعى

انتباهنا - عند ذلك فقط نلاحظ حقا هذا التغير ، فنقرر ان الحالة رضخت
لحالة اخرى . وعليه فنحن نفترض سلسلة من الحالات العقلية المتعاقبة ، لان
انتباهنا ينصب عليها في سلسلة من الاعمال العقلية المتعاقبة . ولهذا السبب
بالذات ننزع الى عد انفسنا كائنات تبقى ثابتة على الدوام رغم التغير . كما
انا نقول بوجود حالات منفصلة تتغير ، نقول كذلك بوجود ذات تختبر
حالات نفسية متغيرة ، ونقول ان هذا الذات تظل دائمة . ولكن كما انه لا
نختبر حالة عقلية غير متغيرة لا نختبر ذاتا غير متغيرة ايضا ، وانه مهما
تعمقنا في التحليل ، فلا نصل ابدا الى مثل هذه الذات غير المتغيرة . والحق
انه لا يوجد شيء يبقى ثابتا عن طريق التغير لانه لا يوجد اى شيء لا يتغير .
وهكذا يتوصل برجسون الى الحقيقة القائلة انا كائنات لا تدوم عن
طريق التغير بل بالتغير ، وان حياتنا التي نختبرها بالفعل من حيث انها
الواقع الاقصى الذى نثق به هي تغير الذات . ويقول برجسون « فلو كان
وجودنا مكوناً من حالات منفصلة توحد بينها ذات منفصلة لانعدام عندنا
الدوام : وذلك لان الذات لا تتغير لا تدوم ، وان الحالة النفسية التى تبقى على
ماهى عليه لا تدوم ايضا طالما لا تريحها من مكانها الحالة التالية لها .
وعليه ، فلا توجد ذات تتغير ، بل والحق انه لا يوجد شيء يتغير ،
وذلك لاننا فى تقريرنا وجودنا يتغير نقرر وجود شيء هو - بالاستناد الى الحقيقة
القائلة ان هذا الشيء خاضع للتغير - ليس بذاته تغيرا ؛ انما يوجد تغير فقط .
والحقيقة القائلة انا كائنات واقعا التغير تزودنا بواسطة . نستطيع بها
ان تقدم الان الى دراسة تركيب الكون وفهمه ، وذلك لان الكون هو عين
جدول التغير الدائم او الصيرورة الدائمة - كما يطلق عليه برجسون - التى
نختبرها فى انفسنا . حاول - كما سنفعل - ان تغلغل بين المظاهر المتغيرة
التي تقدمها الاشياء المادية الى شيء ثابت غير متغير يقوم وراءها ، وانك لن
تصل الى ذلك الشيء قط . وكما انه وجدنا فى فحص الوعي البشرى ،

ان ما (الوعى) بدا اول الامر (خطأ) انه سلسلة من الحالات غير المتحركة ، وكل حالة منها تدوم حتى تحتل محلها حالة اخرى ، كان فى الحقيقة عملية تغير متصلة ، نجد كذلك ان النظرة التى تعرض الواقع كسلسلة من المواد التى لها صفات تدوم ايضا حتى تحتل محلها صفات اخرى ، هى فى ضلالها كالنظرة المتقدمة • وكل جسم ، بل وكل صفة تنحل الى عدد كبير من الحركات الاولى عند تحليلها تحليلًا علميًا • وسواء اتصورنا هذه الحركات ذبذبات او موجات اثيرية او الكترونات سالبة او اجزاء حوادث ، فانه من العسير ايضا ان نصل الى شىء ثابت ثبوتًا كافيًا يمكن ان نقول عنه ان التغيرات او الحركات تحدث فيه ، وذلك لانه حتى لو توصلنا فى اية مرحلة الى مثل هذا الشىء الظاهرى ، وقررنا انه هو الشىء الذى يتغير او الشىء الذى تحصل فيه التغيرات ، فان الكشف التالى يدل دائمًا على ان ذلك الشىء بالذات يتكون من تغيرات هى غير التغيرات التى اسندناها اليه عندما قلنا «هنا شىء يتغير هو غير التغير» • وعليه فلا يوجد فى الكون شىء يتغير كما انه لا يوجد فى الذات شىء يتغير ، وذلك لان الشىء الذى يتغير ، يقتضى ان يكون شيئًا غير التغير ، ومثل هذا الشىء لا يمكن الكشف عنه البتة • ولهذا صور الكون فيضا او موجة متصلة واحدة ، وصور التطور حركة بحثة لذلك الفيض او الموجة • وتصور عملية التطور كأنها نقطة فى مكان ما تنبعث منها العوالم والحياة والمادة مثلما تنبعث صواريخ نارية فى تنوير واسع • بل وهذه النقطة ليست كذلك شيئًا محسوسًا جامدًا ؛ اذ لو كانت شيئًا محسوسًا ، لوجت ان تكون شيئًا دون التغير غير المنقطع • وقد رأينا انه لا يمكن ان يوجد شىء عدا التغير غير المنقطع ، ولذلك توصف هذه النقطة بأنها «تواصل فيض» (Continuity of Overflow) • وهذا تعبير مجازى يدل على ان الموجة الحيوية ليس لها نهاية ولا بداية ، وليس لها اكتمال ولا انتهاء • هذا الوصف للموجة الحيوية منطوق فى المفهوم العام لها ، لانه

لو كان للموجة الحيوية بداية او نهاية لكان هناك شيء ما قبل الموجة الحيوية او بعدها ليس هو بالموجة الحيوية : اى لكان هناك شيء غير التغير البحت .
فالعالم اذا هو تجسيم مبدأ داخل فيه يخلق باطراد الكون المتطور عندما يبرز الى حيز الوجود .

وبعد ذلك يجب ان نبحث عن الوسائل التى نعى بواسطتها الطبيعة الواقعية لشيء تكذبه مظاهره بشكل ملحوظ .

٣ - التظن (Intuition) : يعتقد برجسون ان الطريقة التى تتوصل بها الى الحقيقة الميتافيزيقية لا تقوم على اعمال العقل ، بل على مرسلات (Deliverances) تبعتها ملكة يدعوها «التظن» . ونحن لا ندرك مشاركتنا فى الموجة الحيوية الا عن طريق التظن لا سواء . ولكى يمكننا ان نفهم ما نعنيه بكلمة «مشاركة» (Participation) ينبغى علينا ان ننتبه الى جانب من الاندفاع الحيوى لم نهتم به كثيرا حتى الان . وهذا الجانب هو ما يدعوه برجسون «الدوام» (Duration)

وتاريخ الفلسفة يسجل نقاشاً حاداً مطولاً فى طبيعة الزمان . اعتقد عدد من الفلاسفة ان الزمان شيء واقعى ، واعتقد فلاسفة آخرون ان الزمان ليس الا صورة تفرضها على الواقع طبيعة فهمنا وحدوده ، على حين ان الواقع بذاته عديم الزمان .

ويتألف ما قدمه برجسون الى هذه المشكلة من رسم تمييز مهم بين مفهومين مختلفين ينطويان فى كلمة «الزمان» . فهناك قبل كل شيء ما يدعى الزمان العلمى او الرياضى . وهذا الزمان لا يكون جزءا من واقع ما يدعى بعالم الاشياء الخارجى ، بل انه علاقة بين اشياء مادية وحسب . واننا اذا تأملنا فى اى شيء مادي يمر بين حالتين متعاقبتين ، ومن ثم ضاعفنا سرعة تعاقبه بين هاتين الحالتين ، فان عملية مضاعفة سرعة تعاقبه لا تؤثر بأى نحو كان فى واقع هاتين الحالتين او طبيعتهما ، ولا تؤثر ايضا فى الشيء المادى الذى

يمر بينهما • هذا ولو اننا تصورنا ان سرعة تعاقب الحالتين ازدادت زيادة غير متناهية حتى ظهر الوجود كله فى لحظة واحدة امام نظر كائن قدير على كل شىء ، لبقيت العلاقات بين الاجسام الظاهرة ثابتة ، ولما تأثر - اذا - واقع الاجسام • فالزمان كما تصوره العلم ليس جزءا من العالم المادى • ونحن نظن ان الزمان موجود كملاقة بين الاشياء لان عقلنا يلزمنا ان تصور الاشياء متعاقبة الواحد تلو الاخر فى الزمان لاغراض العقل الخاصة • فالزمان اذاً هو صورة تبدو انها ضرورية للعقل لكى يفهم الواقع •

على ان هناك نوعا آخر من الزمان يطلق عليه برجسون «الدوام» وهذا الدوام ليس الا الاندفاع الحيوى ذاته • اننا راينا ان التغير هو واقع وجود الكائنات الحية ، وان خبرتنا العقلية - وهى الشىء الوحيد الذى نشق به وثوقا تاما - هى فيض دائم يسميه برجسون «الدوام» • وهذا الدوام ليس هو مجرد تعاقب اللحظات ، بل - بلغة برجسون - انه « تقدم للماضى الذى يقضم المستقبل » • ونحن انفسنا نعود الى جدول الدوام بحكم كوننا كائنات حية ، ونحن اذا انتبهنا انتباها دقيقا كافيا الى خبرتنا ، استطعنا ان نعى نبض الدوام فينا • ولكن انتباهنا هذا يجب الا يكون انتباه العقل ، بل يجب ان يكون انتباهاً له صفة غريزية • ونحن نشعر اننا متحدون مع الواقع عن طريق الغريزة ، ونبدوا لانفسنا اننا داخلون فى فيض الحياة ، واننا نحياها عن طريق هذه الغريزة ايضا • ان برجسون يطلق اسما متميزا على الغريزة او على ذلك المظهر من الجانب الغريزى من طبائعنا الذى نعى بواسطته الدوام الذى نشترك فيه وعيا مباشرا • وانه يطلق على الغريزة فى هذا الشأن «التفطن» (Intuition) • ويقول برجسون «الغريزة هى التعاطف» (Sympathy) • ولو ان التعاطف استطاع ان يوسع موضوعه وان يتأمل فى نفسه ايضا ، لاعطانا المفتاح للعمليات الحيوية • هذا ، فالتفطن ليس الا الغريزة الواعية نفسها • وان الغريزة اصبحت عديمة الغرض ، وواعية ذاتها

وقادرة على التأمل فى موضوعها وتوسيعه الى حد لا نهاية له .

ولندرس للايضاح ماهية سمفونية ما لحظة واحدة . الظاهر ان لدراسة السمفونية طريقتين منفصلتين متميزتين تماما : فى الاولى لا تصور السمفونية الامن حيث انها مجموعة او ركام من الالحان المتعددة التى تكونها ، كما تصور الصورة من حيث انها الحاصل العام للاصباغ والالوان المتعددة التى يضعها الفنان على لوحة التصوير ؛ وفى الطريقة الثانية لا تعد السمفونية مجموعة بل كلا ، اى شيئا ينبعث الى الوجود باجتماع اجزائه ، ولكنه على ذلك موجود جديد كامل هو اكثر من مجموع تلك الاجزاء . ومن الواضح ان هناك ناحية مهمة جدا فى القول بان واقع السمفونية لا يتألف من الالحان المنفصلة والمنعزلة التى يتألف منها بل انه يتألف من كل تام لا يتجزأ هو الذى نقول انه السمفونية . أجل ، ان هذه النظرة عن الواقع التى يعطينا اياها التظن تشبه الطريقة الثانية لتصور السمفونية . فانه بواسطة التظن ندخل فى معنى السمفونية من حيث انها كل لا يتجزأ ونقدره ، بل وبواسطة التظن ايضا ندخل فى طبيعة الواقع من حيث انه كل لا يتجزأ ونستوعبه . هذا ، واذا كان التظن يقوم بتقدير صورة او سمفونية ، فانه من باب اولى ان يقوم بخلقهما . والفنان العظيم يخلق (فنه) بنفاذه خلال المظهر السطحي الذى يقدمه موضوعه الى الواقع الموجود تحته : والحق ان نظرتة عن هذا الواقع هى التى تقوم عليها عظمتة كفنان . والفنان يضع هذه النظرة على لوحة التصوير ، وجوهر الصورة يقوم على واقع هذه النظرة لا على الاصباغ والالوان والتكنيك (Technic) والنقل الامين لموضوعه . وكما ان الفنان لا يتجح فى فهم موضوعه الا بنفاذه فى حياة موضوعه ومعناه عن طريق التعاطف ، كذلك لا يمكننا ان ننفذ فى فيض الواقع غير المنقطع الذى هو حياتنا وان نفهم طبيعته الا عن طريق التعاطف الذى هو التظن .

وعلى هذا ، فالتفطن الموجود عندنا عن حياتنا وعن خبرتنا من حيث انها تغير غير منقطع هو معرفة الواقع بالذات ، وان جميع العقائد فى طبيعة الواقع التى لا تتوصل اليها بالتفطن باطلة •

العقل والمادة (Intellect And Mind)

فما هى وظيفة العقل اذاً ، وما هى صلة الواقع بالنظرة القائلة ان الكون مجموعة اجسام جامدة مادية ممتدة فى الحيز يعرضها علينا العقل ؟ والحقيقة ان هذين السؤالين واحد ذلك لان المادة هى النظرة عن الواقع التى يعطينا اياها العقل وان العقل أنشئ لكى يقدم لنا كوناً مادياً •

العقل على رأى برجسون ملكة خاصة تطورت لاغراض عملية • والحياة فى عالم فيض متصل وتغير منقطع لا بد ان تكون محفوفة من الناحية العملية المنتجة بصعوبات يعهد الى العقل امر التغلب عليها • ولذلك يقوم العقل بقطع فيض الواقع الحى مقاطع مستعرضة ، وينحت منه مواداً صلبة نسميها الاجسام المادية وحالات منفصلة للوعى تدوم حتى تعقبها حالات أخرى • هذا وان المعالم المتميزة التى نراها فى جسم ما غير موجودة حقاً فى فيض الواقع • وهى ليست الا تصميم نفرضه على الواقع لكى يلائم اغراضنا • مخافات الاشياء وسطوحها واشكالها وصورها هى - كما كانت - تصوير للاعمال التى نرغب فى اتخاذها حيال هذه الاشياء : وهذا التصوير الذى ينبعث من انفسنا ينعكس على انفسنا بواسطة الواقع كما تنعكس الاشياء على المرآة • فنعتقد خطأ ان للواقع بحد ذاته صوراً ومميزات تصدر عنا •

وفى حالة الحركة تكون لمعالجة العقل للواقع نتائج عجيبة • بل ان الفلسفة مليئة بالتناقضات التى ولدها مفهوم الحركة الذى انشأه العقل • وقال الفيلسوف اليونانى الشيخ زينو (Zeno) « اذا تأملنا فى سهم اثناء حركته ، فانه من السهل ان نبين ان حركة السهم وهم • ذلك لانه لو درسنا موقف

السهم في اية نقطة او لحظة من حركته ، فان السهم اما انه يكون حيث يكون او انه يكون حيث لا يكون : فان يكن السهم حيث يكون ، فانه لا يستطيع ان يتحرك ، والا لما كان هناك . هذا ، والسهم لا يستطيع ان يكون حيث لا يكون . اذاً ، فلا يتحرك السهم في تلك اللحظة ، كما انه لا يتحرك في اية لحظة كانت . فالسهم اذاً لا يتحرك على الاطلاق .

ولقد استخدم وليم جيمس (Willam James) في مضي الزمان تحليلاً شبيهاً بالتحليل المتقدم ، وقال انه من السهل ان نبين ان فترة من الزمان - كساعة مثلاً - لا يمكن ان تمضي ابداً ، وذلك لان نصف تلك الفترة يجب ان يمضي قبل ان تمضي الفترة كلها ، هذا ، وان نصف النصف الباقي من الساعة يجب ان يمضي قبل ان يمضي الربع كله . وعليه ، يجب ان يمضي دائماً جزء من الزمان مهما كان صغيراً قبل ان يمضي الكل : اذاً ، فالكل لا يمكن ان يمضي ابداً .

ادت هذه النتائج كثيراً من الفلاسفة الى الاعتقاد ان الحركة والتغير والزمان اوهام . اما برجسون فانه يعتقد كما رأينا ان الحركة والتغير والزمان هي الواقع الوحيد ، ولذلك فهو يعزو الصعوبات التي اثارها زينو ووليم جيمس الى عمليات القطع التي يقوم بها العقل . ان العقل يأخذ فيض الحركة ويقطعه الى فترات ونقط ، وهو يأخذ مضي الزمان ويقطعه الى ساعات وانصاف ساعات . غير ان هذه التقسيمات التي يفرضها العقل على فيض الواقع المتصل وهذه الوقفات التي يضعها فيه وهمية وهي مدعاة الى نشوء نتائج وهمية . فالعقل لا يدرك الحركة والزمان ، بل انه يدرك وقفات في الحركة ويدرك فترات في الزمان . والحقيقة هي ان العقل يشبه جهازاً سينمائياً . وابرع تشبيه اتى به برجسون لتمثيل عمليات العقل هو مقارنة العقل مع جهاز سينمائي . ان آلة التصوير السينمائية تلتقط مناظر آنية لشيء يتحرك كفضيل من الجنود وكل منظر منها يمثل الفصل في وضع معين ثابت . وانك

تستطيع ان تضع هذه الصور الآتية جنباً الى جنب وتستطيع ان تضاعفها الى حد لا نهاية له ، ولكنك لن تستطيع ان تولد ثانية حركة الشيء الأُصلي ، وانما تقوم بعرض عدد لا نهاية له من الصور الثابتة وحسب • وعليه كي تدب الحياة فى هذه الصور ، يجب ان تدخل الحركة فيها فى مكان ما ، ولن تستبدل سلسلة من الصور الثابتة بتمثيل متحرك للأصل المتحرك حتى تعرض الشريط على جهاز المحرك •

وصور الواقع التى يقدمها الينا العقل تشبه شبيها تاما سلسلة من المناظر قبل ان توضع على جهاز العرض ، وهذه الصورة تستبدل على هذا النحو تماماً الفيض المتصل والتغير الدائم للأصل بتعاقب اجسام ممتدة فى الحيز • فالعقل يقدم الينا عن الواقع نظرة مخطئة ذلك لان العقل يمثل الواقع مكوناً من نقط يمكن ان نركن اليها كى يقدم فى اغراضنا العملية ، اى الغايات التى نرغب الحصول عليها • ويقول برجسون « لو ظهرت المادة فيضا متصلا ، وجب الا نضع نهاية لاي عمل من اعمالنا ولكى يمكن لفعاليتنا ان تنتقل من عمل الى آخر ، ينبغى على المادة ان تتحول من حالة الى أخرى • وعليه ، فالعقل يسعى على الدوام الى ان يقدم الينا نتائج الحركة وغايات العمل ، لانه ليس من مصلحته فى شيء الاهتمام بحقيقة الحركة وواقع العمل • فالعقل اذا يدخل الوقفات والفواصل فى فيض الواقع غير المنقطع ، وان هذه الوقفات والفواصل التى يضعها العقل فى الواقع من اجلنا هى التى تمدنا بالاساس للفكرة البديهية عن الواقع من حيث انه مكون من اجسام صلبة منفصلة بعضها عن بعض بميزات حقيقية •

المادة (Matter)

على انه فى هذه النقطة ينبغى ان نحتاط بمحض الحيلة ، ذلك لان العقل عندنا يقوم باقتطاع عالم الاجسام المادية من فيض الواقع ، لا يقوم بذلك

اعتباطاً • وليست المادة مجرد ابتداء يخلقه العقل ، بل انها موجودة قائمة بذاتها فى الواقع وبالأحرى انها شىء هو غير فيض الحياة المباشر ، وهو وجه من وجوه الاندفاع الحيوى الذى ما فتئنا ندرسه ، والعقل يتصل بهذا الشىء اتصالاً وثيقاً • ويرى برجسون ان العقل والمادة يتصل احدهما بالآخر وانهما يقطعان فى وقت واحد وبعملية مماثلة من الاندفاع الحيوى الذى احتوى ولا يزال يحتوى على كليهما •

ولكن عندما نسأل « ما هى الطبيعة الواقعية لهذا الوجه من الاندفاع الحيوى الذى ينشئ العقل لنا منه عالماً من المادة الصلبة ؟ » لا يكون الجواب واضحاً كما نريد •

الاندفاع الحيوى اندفاع مبدع ذو دوام غير متناه ؛ ولكن حركته الدائمة لا تستمر من دون توقف : ففى نقطة معينة يتوقف الفيض ويلتوى على نفسه مثل لفات (الزنبرك) • هذه الحركة العكسية هى المادة • فكل شىء لا يزال تغيراً غير منقطع وفيضا متصلاً ، الا ان المادة هى فيض فى اتجاه معاكس لاتجاه الموجة الحيوية ذاتها • ولأجل ان يوضح برجسون هذا المفهوم للمادة يعتمد ثانية الى الاستعارة التشبيهية • فهو يشبه الحياة بصاروخ نارى بقاياها المنطفئة تسقط الى الارض مادة ، وهو يشبه الحياة ايضا بنافورة تتسع كلما تعلو ، فتوقف جزئياً القطرات الساقطة او تعرقل سقوطها • ان فوهة النافورة هى الفعالية الحيوية فى صورتها العليا ، والقطرات الساقطة هى الحركة المبدعة منحلة : وبالاختصار هى المادة •

الارادة الحرة (Free Will)

ان نظرة برجسون عن العقل من حيث انه آلة كونت اثناء التطور لاغراض الحياة ، مكنته من ان يطرق المشكلة المزعجة للارادة الحرة من زاوية جديدة • يقبل برجسون زعم الجبريين القائل اننا اذا نظرنا فى اى

فعل فى منزل ، فى الامكان ان نبرهن بالتدليل الذى لا يرد على ان ذلك الفعل محدد تحديدا كليا بما سبقه من افعال • وهذا الزعم صحيح سواء اعزونا حدوث الفعل الى تأثير محيط خارجى مادي ووجدنا فى كل حالة شاذة مثالا آخر للفهم المخطئ ام عيننا مكان هذا الفعل فى نفسية الفرد ووضحنا انه محدد باقوى دافع او رغبة عنده فى تلك اللحظة وذلك بعد الاشارة الى الحقيقة الواضحة القائلة ان الفرد ليس مسؤولا عن دوافعه ولا عن رغباته •

على ان هذا التفسير لا يصح الا على الفعل المأخوذ فى منزل • والفعل المأخوذ فى منزل تجريد عقلى مخطئ • انه العقل - كما رأينا - الذى يتصور حياتنا مقسمة الى حالات من الوعي تبقى مستقرة حتى تحل مكانها حالات اخرى وافعال اخرى تميز هذه الحالات • وبعد ان يقوم العقل بهذا التجريد يشرع فى التفكير فى الافعال المجردة على هذا النحو كما لو كانت موجودات منزلة حاوية لذاتها ناشئة من الحالات التى تقدمتها ومشروطة بها اشتراطا كليا •

الا ان حياة الفرد - كما رأينا - لا تعد تعاقبا من الحالات المتغيرة ، بل ان حياة الفرد فيض متصل لا يتجزأ ، وانها تظهر حرة غير محدودة عندما تؤخذ على هذه الصورة فقط • جزئى حياة الفرد الى اجزاء وانظر فى افعاله كلا على حدة ، وانك ستجد أن كل جزء بل وكل فعل محدد بالافعال او الاجزاء التى تقدمته • ولكن ما يصدق على الاجزاء لا يصدق على الشخصية من حيث انها كل • فان الحياة بطبيعتها مبدعة والفرد بكونه كلا مبدع بالضرورة لا لشيء الا انه حي • هذا ، فان تكن حياة الفرد مبدعة فى كل لحظة ، فواضح انها لا تكون محددة بما تقدمها • ولو ان حياة الفرد كانت محددة على هذه الصورة ؛ لكنت تعبيرا للقديم فقط لا ابداعا لل جديد •

فالارادة الحرة عمل مبدع ، على حين ان الجبرية عقيدة تفرض علينا

بواسطة نظرتنا العقلية عن الواقع التي تفكر تفكيراً مقنعاً لا في حياتنا من حيث أنها كل بل في تجريد مخطيء من حياتنا ندعوه الأفعال الفردية • هذا ، وهل نعتقد حقاً - بعد كل ذلك - الجبرية ؟ قد يقتنع عقلنا أننا مجبورون ، ولكن عقيدتنا الغريزية التي تثابر على عملها رغم العقل ترى أننا أحرار ، وذلك لأن العقيدة الغريزية لها صفة التفتن الذي يقوم بوظيفة فهم الحياة من حيث أنها كل • والعقيدة الغريزية في عملها هذا تحقق أن الحياة - مصورة على هذه الصورة - فعالية مبدعة ، ولذلك فهي تصر على أن الحياة حرة في خلق المستقبل أو إبداعه •

بقيت هناك مسألة أخرى لا كمال تخطيطنا المختصر لفلسفة برجسون • إذا كان الواقع فيضاً حيويًا متصلًا ، فمن أين نشأ هذا الفيض ؟ وما هو الشيء الذي كان قبله فبعث به إلى الوجود ؟ وكيف أمكن للكون أن ينشأ من العدم في الحقيقة ؟ يرى برجسون أن هذه المسألة يجب ألا توضع ، وقد كان لوضعها مرات متعددة بهذا القدر في الماضي نتائج لها أهمية كبيرة في الفلسفة • وقد نشأت هذه المسألة من العقل الذي توهم أن فكرة «العدم» (Nothingness) تقابل فكرة «الوجود» (Something) وأن فكرة «الخلو» (Void) تقابل فكرة «الامتلاء» (All) وسلم - على ذلك - أن غياب شيء يكافئ وجود عدم • أن فكرة العدم فكرة مخطئة ، إذ أن العدم لا يمكن التفكير فيه لأن التفكير وأن كان في عدم تفكير بصورة ما ، بل وتصور الإنسان انعدام نفسه هو وعيه أنه يستعمل تصوره لإزالة نفسه •

فعندما أقول « يوجد عدم » لا أدرك « عدماً » (A nothing) لأنني أستطيع أن أدرك ما هو موجود فقط ، ولكن عندما لا أدرك الشيء الذي أبحث عنه وأتوقع حدوثه ، أعبر عن خيبي بالصيغة الإيجابية • وكما أن ما يدعى إدراك عدم هو عدم العثور على الشيء المبحوث عنه ، كذلك فإن فكرة العدم هي فكرة غياب شيء خاص تعرف عليه المرء • وعليه ، فغياب النظام في

الواقع الذى هو الاندفاع الحيوى لا يكافىء العماء الصرف (Chaos) او الفوضى (Disorder) البحتة بل انه ينطوى حتما على وجود نظام آخر • وعليه فمسألة «ما هو منشأ الاندفاع الحيوى ، وما اصله ؟» يجب ألا تسأل وذلك لانها تضع قبل الاندفاع الحيوى وجود عدم يمكن ان نفترض ان الاندفاع الحيوى نشأ منه ، وهى - بعملها هذا - تضع وهما منطقيا • ولقد انساق الفلاسفة خطأ الى الافتراض ان الواقع موحد وثابت ، وان التغير وهم لانهم اصرروا على اثاره هذه المسألة • والاعتقاد الداهب الى ان غياب النظام للواقع الذى تعرّف عليه الفلاسفة ينطوى على عدم بحث ، والاعتقاد الداهب الى عدم استطاعة هؤلاء الفلاسفة تصور كيفية امكان تولد شىء من عدم كهذا - دفعا الفلاسفة الى الافتراض ان نظام الواقع الذى عرفوه لا بد انه كان موجودا منذ الازل ولم يتغير ابدا • ولهذا عد التغير مظهرا وهميا ، واستدعى العقل لكى يتغلغل خلاله الى واقع ثابت مزعوم يقوم وراء المظاهر المتغيرة الوهمية للمادة • فعلى اية حالة كانت ، اذا فهمنا مرة واحدة ان فكرة العدم وهمية فى جوهرها ، اصبح من الفضول ان نسأل من اين نشأ الواقع ، واصبح مفهوم الواقع من حيث انه تغير امرا ممكنا •

ان ما قدمناه هو مجمل موجز لفلسفة برجسون • وهى فلسفة موضوعة بأسلوب جذاب سلس والحجج التى تسندها بارعة ، والقوة الناجمة من وفرة التفصيل التى أسست هذه الفلسفة عليها هى من الشدة حتى ان القارى ليجد صعوبة فى تجنب التمثهه التام بها اثناء قراءتها على الاقل ، لان القارى ينساق على الدوام مع ما يقرأ منها ، ولا يسمح له من الوقت الا قليلا لكى ينظر فيما يقرأ • وتبدأ الشكوك تساوره عندما ينظر فيما يقرأ من فلسفة برجسون •

ويمكن تلخيص هذه الشكوك في بابين : الشكوك التي تتعلق بواقع
ما وراء الطبيعة عند برجسون ، والشكوك التي تتعلق بثبات المنطق عنده .
فلننظر باختصار في هذه الشكوك :

١ - يقدم الينا برجسون واقعا هو فيض او جدول متصل ، وهذا الواقع
على رأيه صيرورة محضة عديمة المميزات والأجزاء من أى نوع كانت .
وأما المميزات والاشكال التي نراها في الواقع ، فانها تعزى الى عمليات القطع
والتمييز والاختيار التي يقوم بها العقل .

الا ان مفهوما للواقع كهذا مستهدف لنفس الصعوبة التي اعترضت
الشيء المتصل عند الفلاسفة العاملين . فان يكن الواقع عديم المميزات ،
يجب ان تكون النظرة التي يقدمها الينا العقل عن الواقع نظرة كيفية بالرغم
من نفي برجسون ذلك . فبالاستناد الى مقدمات برجسون انه لمن الجائز ايضا -
بمقدار ما لطبيعة الواقع شأن في ذلك - ان يقطع عقلي كركذتا وفيلا عندما
يقتطع منضدة وكرسيا لاغراض العملية ، وهو لا يقدم الى المنضدة والكرسي
الا لانهما اكثر موافقة لاغراض من غيرهما . هذا ، وبديهي ان العقل
لا يقطع من الواقع ذلك النوع من الاشياء والاحداث التي يجب بطبيعتنا ان
تختارها . فان رغب (أ) في اختطاف ابنة (ب) وان كانت الوسيلة الوحيدة
لتحقيق هربه لحاقه بقطار الساعة الثامنة والرابع من محطة قطار ما، فان تحرك
القطار في تمام الساعة الثامنة والرابع يخدم أغراض (أ) بمقدار ما لا يخدم
من دون شك أغراض (ب) اللاحق به ، ومع ذلك فان (أ) و (ب) يتفقان في
ان يقطعا من الواقع قطار الساعة الثامنة والرابع مسافرا في لحظة واحدة .
من هذا يظهر ان الاشياء التي نقتطعها من فيض الواقع ليست مركبات عقلية
تولدت بصورة كيفية محضة ، بل انها تقابل عددا من المميزات الاولى
الموجودة في الواقع وانها ليست من صنع العقل .

ويفضى مفهوم برجسون في المادة الى نفس النتيجة المتقدمة . فالمادة

توصف بأنها حركة فيض الواقع العكسية التي تعزى الى توقفه . الا انه لا يمكن ان يكون توقف في الفيض من دون شيء يوقفه - فما هو الشيء الذى يوقف الفيض اذا ؟ ان هذا الشيء لا يمكن ان يكون الفيض لان الفيض يستطيع ان يوقف نفسه بفضل حائل موجود فيه فقط . وهذا الحائل يكون عندئذ التوقف الذى يسعى الفيض الى تفسيره ، كما ان هذا الشيء لا يمكنه ان يكون المادة لان المادة تنشأ من توقف الفيض ، فليس هو اذا التوقف الذى يولد المادة . لذلك ، فنحن ننساق الى الاعتقاد ان ما هو واقع يجب ان يحتوى على بذور التجزئة فى نفسه ، وانه ، بدلا من ان يكون صيرورة عديمة المميزات ، متنوع ومجزء ، وانه ، بدلا من ان يكون تغيرا محضا ، يحتوى على عناصر هى غير التغير وهى التى تستطيع ان توقف التغير .

فلو لم يكن الواقع كما وصفناه ، فانه من الجائز ان نسأل عن كيفية امكان تفسير مظهر التنوع والتصلب الذى تقدمه الينا المادة من دون شك . ولا يرضينا عن هذا السؤال الجواب القائل ان المظهر وهم يعزى الى عمليات العقل ، لانه حتى اذا سلمنا ان الشكل والصورة والتصلب والتنوع اوهام ، لزم علينا ان نسأل ايضا ما اذا كانت حقيقة الوهم نفسه لا تدل على وجود شق فى تركيب ما هو واقع . والحق ، ان تفسير كيفية امكان نشوء الخطأ والوهم من واقع موحد خالص تفسيره صعب صعوبة تفسير حقيقة التنوع والتصلب فى كون موحد توحيدا كليا وهو تغير محض . ويقول برجسون النتيجة هى «ان الواقع يظهر مؤلفا من اجسام صلبة فى الحيز لاننا لا نستطيع ان نفكر فيه الا على هذه الصورة» . ولذلك فالمسألة تصبح : كيف حدث لنا ان فكرنا فى الواقع على هذه الصورة ؟ الجواب الوحيد الذى يمكن تصوره هو انه اذا لم يكن الواقع مؤلفا من مادة ممتدة فى الحيز بل من صيرورة خالصة ، وجب ان يطلب من الواقع تفسير الخطأ عندنا بالقول ان الواقع

ليس صيرورة بحتة : فالواقع يحتوى على بذور الخطأ فى نفسه ، وهو ليس وحدة خالصة ، بل انه تعدد ابتدائى .

٢ - وبعد هذا لنعد الى منطق برجسون . ان الصعوبة التى تعترضنا فى الحاز تقوم على الوظائف المختلفة التى تنسب الى التفتن والعقل على التالى . وقد نشأ العقل لاغراض عملية وهو يعطينا معلومات لها قيمة عملية . اما التفتن فانه يمكننا من معرفة حدود العقل ويجب ان يكمل العقل قبل ان يكون فى امكانه الحصول على الصحيح الميتافيزيقى .

لننظر فى كل ملكة على حدة . ان مفهوم التفتن كله غامض غاية الغموض . ويعرف التفتن انه الغريزة الواعية نفسها والقادرة على النظر فى هدفها وتوسيعه عن طريق النظر فيه . ويقصد بالغريزة غريزة الحيوانات التى حصلت فيها هذه الملكة من الرقى درجة اكبر مما حصلته فى الانسان . ويقصد بالغريزة الواعية نفسها الغريزة التى اصبحت واعية على هذه الصورة بامتزاجها مع الذكاء . وفى الاخير يعتقد برجسون ان التفتن وحدة لا يكفى لاعطائنا الصحيح الميتافيزيقى ، بل أنه يجب أن يمتص الذكاء اولا . فالعقل الذى اغناه التفتن وانبث عنه ، والتفتن الذى يستخدم التفكير فى تبيان مرسلاته (احكامه) والسيطرة عليها ، يكونان معا ضوءا كشافا يجلو لنا طبيعة الواقع . ونحن ندرك اخيرا فلسفة برجسون على حقيقتها على هذا النحو . اما فيما يتعلق بمفهوم التفتن هذا ، فانه يمكننا ان نسوق ثلاثة انتقادات ضده .

(أ) يعد برجسون الفرق بين الحيوانات والانسان فرقا فى النوع لا فى الدرجة . وهذا الفرق فى النوع يقوم على الحقيقة القائلة ان الانسان قد رقى الذكاء وان الحيوانات ولا سيما الحشرات رقت التفتن . ولهذا كان التفتن فى الانسان ضعيفا ومتقطعا وكان فى الحيوانات شاملا متصلا . وهذه النظرية تى نظر كثير من علماء النفس لا تطابق الحقائق وان الحقائق التى

تغفلها هذه النظرية بصورة خاصة هي الحقائق المتعلقة بالذات غير الواعية •
وعلم نفس اللاوعى يتحكم فى فعالية الانسان والحيوان بدرجة واحدة ،
بل ان هناك ميل شديد لعد اللاوعى عند الحيوان واللاوعى عند الانسان
متماثلين فى الجوهر •

والحق ، ان غريزة الحيوان انما هى اول مظهر لذلك اللاوعى الذى
يظهر فى الانسان فى صورة غنية واسعة ، وان الفروق الموجودة بين الانسان
والحيوان تعزى الى الحقيقة الذاهبة الى ان الحيوانات والكائنات الحية تقع فى
مستويات مختلفة فى نفس التقدم التطورى •

(ب) على انه اذا اعتقدنا ان الفرق بين الحيوان والانسان فرق نوعى ،
ففى اية ناحية يقرر برجسون تفوق الانسان على الحيوان ؟ ويتكلم برجسون
دائماً عن الانسان من حيث انه نجاح للتطور وانه احد الامثلة الذى نجح فيه
الاندفاع الحيوى فى تحطيم القوى الجبرية وشيد الحرية ، على حين ان
الحيوانات هى الفضلات المتبقية من اندفاع تطورى اخفق فى تحطيم تلك
القوى •

ومع ذلك ، فان الحيوانات لها فى الظاهر كل ذلك التفتن الذى هو
أكثر الأدلة رقياً على الصحيح ، على حين ان للانسان منه نصيب ضئيل
متقطع • فالتفتن فى الانسان ليس الاثراً او بقية تدل على الاصل المشترك
الذى نشأ منه الانسان والحيوانات: ففي الامكان - اذا - ان نسلم ان هذه
البقية من التفتن ، مع سير التطور ، ستضال حتى تتلاشى ، وتبقى ملكة التفتن
عندئذ امتيازاً تنفرد به الحيوانات • وهذا النقاش يؤدى الى النتيجة الذاهبة
الى ان قدرة التفتن على فهم طبيعة الواقع الصحيحة ، وعلى تقدير فلسفة
برجسون التى وحدها تحقق طبيعة الواقع الصحيحة تحقيقاً صحيحاً - كما
يزعم برجسون - لا بد ان تزول مع الزمان من الكائنات البشرية •

صحيح ان الحيوانات تستطيع لوقت ما ان تشارك برجسون نظراته فى طبيعة الواقع بفضل التفتن الذى عندها . الا اننا نتوقع ان الحيوانات التى يجب ان تعد اخفاقا للتطور ، ستعود فى يوم ما الى الزواحف فى العصر الميزوئى (Mesozoic) ابان ركود التطور ، وان الحقيقة القائلة ان الواقع تغير ستزول عاجلا ام آجلا من العالم . وعليه ، فليست نظرة برجسون نظرة تفاؤل من حيث مستقبل الحقيقة او الصحيح .

(ج) اما اذا نفينا على الاساس المتقدم هذه النتيجة القائلة ان الصحيح المتافزيقى لا يعرف بواسطة التفتن عند الحيوانات بل بواسطة التفتن المجيد الذى امتص الذكاء ، انتهينا الى موقف يكون التفتن فيه حكما ومجلفا (Jury) فى قضية هو احد طرفيها .

ومفهوم برجسون عن العقل مستهدف لنفس هذا النقد ايضا . فموقف برجسون - كما رأينا - هو ان العقل ملكة خاصة نشأت لاغراض العمل ، والعقل ، كى يقدم فى هذه الاغراض ، يصور فيض الواقع مقطعا الى اجزاء . من هذا الموقف يجب ان تأتى احدى هاتين النتيجتين : اما ان الواقع بنفسه يحتوى على علامات او مميزات فارقة يجدها مهياة قبل حصول الادراك او ان الواقع عديم المميزات بالمرّة وان العقل هو الذى يضع هذه العلامات والمميزات فى الواقع او يفرضها عليه . وفى الحالة الاولى لا يكون الواقع فيضا تاما ، اما فى الحالة الثانية ، فان العقل يقدم الينا نظرة مخطئة عن الواقع . هذا ، وواضح ان برجسون على الجملة يتخذ النظرة الثانية عن الصلة بين العقل والواقع - تلك النظرة التى تعد العقل شيئا يخلق المميزات التى لم تكن مهياة او معطاة . ويقول برجسون «الضرورة هى ما كان يجب ان يعرضه علينا العقل والحواس عن المادة لو كان فى امكانهم الحصول عن المادة نظرة مباشرة مقصودة لذاتها . من هذا ينتج ان العقل يتخذ عن الواقع نظرة مضللة بالرغم من ان برجسون لم يلزم نفسه ابدا بهذه النتيجة . والعقل لما

كان متعلقا بما هو صالح من الناحية العملية، فحذار لنا حذرا صريحا ان نظن ان العقل يستطيع ان يعطينا الصحيح الميتافيزيقى . «الا انه عندما ننظر فى طبيعة ما هو واقع اثناء التأمل فيه حسبما تقتضى مصالحنا العملية، نصبح غير قادرين على ادراك التطور الحقيقى او الصيرورة الاساسية» . والى هذا ، هناك فقرة نفسية فى مقدمة التطور الابداعى يتساءل فيها برجسون كيف تمكن العقل الذى خلقته الحياة فى ظروف محدودة ليعمل فى اشياء محدودة ان يشمل الحياة التى هو منها ليس الا انبعاثا او مظهرا .

على ان فلسفة تنظر الى العقل نظرة ارتياب لتجد نفسها عاجلا فى موقف حرج : ذلك لان العقل الذى تحتقره اداة تنشأ عليها هى ، وهو سلاح تفرز به دعاويها . وقد اشار اليونان منذ زمن بعيد الى انك لا تستطيع ان تعرف ان المعرفة العقلية ممتعة التحصيل لان معرفتك ان المعرفة العقلية ممتعة التحصيل هى نفسها جزء من المعرفة العقلية . فان تكن المعرفة العقلية حقا ممتعة التحصيل ، تكن المعرفة العقلية التى تحقق امتناع تحصيلها بذاتها ممتعة التحصيل . وعليه ، فلا نستطيع ان نعرف ان المعرفة العقلية ممتعة التحصيل بالضرورة . والحق ان وجود المعرفة يتحقق بانكارها .

وكثيرا ما يؤخذ على برجسون ان فلسفته ، بنفيه ان العقل يستطيع ان يعطينا الحقيقة عن الكون ، تعرض نفسها الى خطر جَد اليونان فى تحاشيه، ذلك لان نفيه ان العقل يستطيع ان يعطينا الحقيقة عن الكون هو بحد ذاته تقرير عقلى عن الكون ، وهو تقدير مؤاده ان الكون هو على صورة بحيث ان العقل لا يعطينا الحقيقة عنه . هذا ، ونحن اذا فحصنا بناء فلسفة برجسون ، لا يمكننا الا ان ننتهى الى انها نتاج عقلى من المرتبة الاولى . فهو يستعمل اقوى الجدليات وابرع التشبيهات ، واكثر الحجج اقناعا ، وكلها تصدر من عقل برجسون وتخطب عقولنا ، كى يبرهن على ان النظرة التى يتخذها

العقل عن الواقع نظرة مخطئة .

فاذا كان الحال كذلك ، كانت فلسفة برجسون التى هى على وجه التحقيق نظرة عقلية عن الواقع ، فلسفة مخطئة . وكان - اذا - القول بان النظرة العقلية عن الواقع مخطئة غير صحيح . والحق ان برجسون بمقدار ما يحط من قيمة العقل يحط من قيمة حججه ، وهو بمقدار ما يبرهن على دعوته يدحض فلسفته بذلك القدر .

وعليه ، ففي الوقت الذى نسلم فيه جمال ووحدة مفهوم برجسون عن الواقع ، لا يمكننا الا ان نستنتج انه فى محاولته وضع كل شىء تحت سمت مبدئه الوحيد ، عرض نفسه الى اعتراضات منطقية خطيرة الاهمية . على انه يجب ان نعرف ان هذه الحقيقة لم تنل من القيمة العظيمة لمؤلفاته البيولوجية ونتاجه الذى يشهد له حقا انه كان اول من فتح فتقا كبيرا للنظرة الآلية فى الحياة والكون - تلك النظرة التى كان لها سيطرة شبه تامة خلال النصف الاخير من القرن التاسع عشر .

- انتهى -

بیت المصطلحات الواردة في الكتاب.

A

Absolute	المطلق
Abstract	مجرد
Abstraction	تجريد
Abstraction, principle of	مبدأ التجريد
Accident	حدث عرضي
Account	بيان • عرض
Acquaintance, knowledge by	المعرفة عن طريق التعرف
Act	عمل • فعل
Active	فعال • فاعل • نشيط • ناشط
Activity	فعالية • نشاط
Actual	فعلي •
Adaptation	تكيف • تكييف • تهايو • تهيئة
Adjustment	تكيف • تعديل
Aesthetics	الجماليات
Affinity	شبه • تشاكل • قرابة
Aggregate	مجموعة
Aim	هدف
All opp. Void	الامتلاء ضد الخلو
Altruism	الايثار
Analogy	القياس - التمثيل •
Analysis	التحليل
Anomaly	خرق
Antinomy	تناقض - ضد القانون
Antipathy	نفور - كراهية
Antithesis	مناقضة • نقيض •
Appearance	الظاهر • المظهر
Appreciation	التقدير
Approach	انتهاج • توطئ
Approval	استحسان • استصواب

Apriori
Arbitrary
Argument
Aspect
Assumption
Attention
Attitude
Authority
Authoritatively
Automatic
Aversion
Axiom

قبلي • سابقى
كيفية • اعتباطى
حجة
جانب • وجه
افتراض • زعم
انتباه
منزع • اتجاه • نظر
قوة • سلطة • اتباع
بالاتباع
ذاتى الحركة
اعراض •
بديهية • المتعارف

B

Becoming
Being
Behaviour
Belief
Bias
Body
Brain

الصيرورة
الوجود • كنه
السلوك
عقيدة • اعتقاد
تحيز • انحياز
الجسم
الدماغ

C

Cerebrum
Certainty
Change
Chaos
Character
Characteristic (s)
Choice
~ m (s)
~ rence
~ 'ex

المخ
تحقق
التغير
فوضى
خلق • طبع
ميزة • مميزات
اختيار • انتقاء
دعوى • دعاوى
التنام • انسجام
مركب

Complex, character

Concept

Conception

Conceptual Thinking

Concrete

Consciousness

Consistent

Contention

Context

Continuity

Continuum

Contradiction

Controversy

Co-ordination

Correspondence

Creative

Criterion

Critical

Criticism

Curve

Curvature

Custom

مركب ذاتي

مفهوم • معنى كلي

ادراك المفاهيم •

تصور المعاني الكلية

التفكير الفهمي - التفكير المؤسس

على المفاهيم

محسوس

الوعي

منسجم - خال من التناقض

خلاف - نزاع

تركيب •

تواصل - استمرار

شيء متواصل

تناقض

نقاش - جدال

توفيق - توافق

مطابقة

ابداعي - مبدع

مقياس

انتقادي

انتقاد • نقد

منحن

انحناء

عرف

D

Data

Day-dreams

Definite

Demand

Description, knowledge by

Determine

Determinism

Development

الحقائق المعطاة - المعلوم - المفروض

احلام اليقظة

محدود

مطلب

المعرفة عن طريق الوصف

يعين

الاحتمية - الجبرية

ترقي - نشوء

Dilemma
Discontinuity
Disposition
Diversity
Doctrine
Doubt
Duration

موقف حرج
انتطاع
ميل • نزوع
تنوع
مبدأ - تعاليم
شك - ريبة
دوام - ديمومة

E

Ego
Egoism
Egotism
Elaboration
Elan Vital
Element
Error
Ethics
Evolution
Experiment
Experience
External
Extension
Extrinsic

الانا
الانانية - الاثرة
الانانة - قولك انا
اتقان
الاندفاع الحيوى
عنصر
الخطأ
علم الاخلاق
تطور • النشوء والارتقاء
التجربة
خبرة - اختبار
خارجى
امتداد • بسط
خارج عن جوهر الشيء

F

Fact
Factor
Faculty
Fallacy
False
Familiar
Feature

حقيقة
عامل
ملكة - قوة
مغالطة • لبس
مخطئ • زائف
مألوف
مزية • مقومة
مجلى (ج : مجالى)

Feature, Distinctive	ميزة فارقة
Finitum	المحدود
Form	صورة - شكل
Formal	صوري • شكلي
Formula	دستور • قاعدة
Foundation (s)	اساس (أسس)
Free	حر
Function	وظيفة
Functioning	تأدية الوظيفة او العمل

G

Growth	النمو - النماء
--------	----------------

H

Harmony	توافق - انسجام
Hallucination	خداع الحيال
Histriography	علم كتابة التاريخ
Humanism	الانسانية • المذهب الانساني
Hypothesis	الفرضية

I

Idea	فكرة • مثال
Ideal	مثال • مثل أعلى • فكري
Idealism	المثالية
Idealism, Subjective	المثالية الذاتية
Identity	ذاتية • هوية
Illusion	وهم - خداع
Illustration	توضيح
Image	صورة
Imagination	تخيل • تصور
Immanent	حال في • مقيم في
Implication (s)	منطويات • مضامين •
Implicit	ضمني • مضمّر

Impression (s)	انطباع - انطباعات
Impulse	دافع - اندفاع
Individuation, principle of	مبدأ التجزئة - مبدأ التفريد
Incarnation	تجسد
Incidental	عرضي
Inclination	نزعة - نزوع
Inference	استدلال
Inherent	متأصل (فى الشيء)
Intellect	العقل
Interaction	التفاعل • المفاعلة
Intuition	التفطن - الوحي
Intuitions	فطانات - موحيات
Intrinsic	داخل فى جوهر الشيء - ذاتى

K

Knowledge	المعرفة
-----------	---------

L

Level	مستوى
Linguistics	علم اللغة
Logic	المنطق

M

Method	طريقة • منهج
Matter	مادة
Mechanistic	آلى
Memory	ذاكرة •
Mind	العقل
Mutation	طفرة

Naive-Realism
Neo-Realism
Neutral
Normal
Nothingness

الواقعية الساذجة
الواقعية الجديدة
محايد
سوى • اعتيادي
العدم • اللاشيئية

O

Object
Objective
Occurence
Optimism
Originality

الشبحية • الموضوع • الشي
شبحي • موضوعي • شيئي
حدث
تفاؤل
ابتكار • اصالة

P

Paradox
Parallelism
Participation
Particulars
Passive
Pattern
Pedagogy
Perception
Perception, Sense
Personality
Perspective
Pessimism
Phenomenon
Plurality
Position
Postulate
Pargmatism

مناقضة ظاهرية
موازاة
مشاركة
جزئيات
منفعل • قابل
نموذج
علم التعليم
الادراك
الادراك الحسي
شخصية
نظرة متناسبة
التشاؤم
ظاهرة
التعدد
موقف • وضع
موضوعية • مصادرة (ج : مصادرات)
العملية • المذهب العملي

Premiss
Pre-Suppositions
Principle
Probability
Problem
Process
Projection
Proposition
Purpose

المقدمة
أوليات • فروض قبلية
مبدأ • أصل
• الاحتمال
مشكلة
عملية
بروز
قضيه (ج : قضايا)
غرض • قصد

Q

Quality
Question

صفة • كيفية
مسألة

R

Realism
Reasoning
Reflection
Refutation
Relation
Relative
Representation
Requisite
Result

الواقعية
الاستدلال • تفكير
تأمل
ادحاض
علاقة
نسبي - اعتباري
تمثيل - تصوير
مطلب • مستلزم
نتيجة

S

Science
Scope
Sensation (s)
Sense (s)
Sense, Common
Sequence
Singular

علم
مدى
الحس (ج : الحسوس)
حاسة (ج : حواس)
البداهة
متابعة •
مفرد - غريب (في بابه)

Solipsism
Space
Spontaneous
Static opp. dynamic
Subject
Subjective
Substitute
Subsistence
Succession
Surge
Surge, Vital
Syllogism
Symmetry
Sympathy
Synthesis

الذاتية البحتة
الفراغ
تلقائي • ذاتي
ثابت ضد متحرك
الذات • الموضوع
ذاتي
بديل
قيام • وجود
تعاقب
موجة
الموجة الحيوية
القياس المنطقي
تناظر - تماثل
تعاطف
التركيب

T

Technical
Tendency
Term (s)
Theory
Thesis
Totality
Tradition
Transcendant
Transformism
Trend
Truism
Truth
Turning-point

فني - اصطلاحي
نزعة • ميل
حدود • أبعاد
نظرية
قضية • دعوة
الكلية
تقليد • نقل
متعال
مذهب التحول
اتجاه • نزعة
حقيقة ثابتة
الحقيقة • الصحيح •
نقطة تحول

U

Understanding
Unity

الفهم • الفكر
وحدة

Universals
Universe
Utility

الكليات
الكون
النفعية

Y

Validity
Variety
Verification
View (s)
Vital
Volition

ثبات • صحة
ضرب
تحقيق • اثبات
نظرة - نظرات
حيوى
ارادة •

W

Will
World

الارادة
العالم

جدول الخطأ والصواب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٠	١٣	يجرى	نجرى
٢١	١٩	اخرى أن	اخرى يجب أن
٣٣	٧	يحسبونه	يحسبون
٢٥	١٢	موجود	موجودات
٤٢	١٧	بتسيطه	بتبسيطه
٦٢	١٥	الصفير	الصفر
٦٣	١١	التميز	التمييز
٦٦	١٠	نحق	نحقق
٦٦	١٧	لانه يوجد	لانه لا يوجد
٧٢	١٩	وحدة	وحده
٧٥	١	وجود	وجوده
٩٢	٣	Strulbruge	Strulbrugs
٩٢	١٢	صحيحة مطلقة	صحيحة بصورة مطلقة
١٠٤	١	لنا نقسم	لنا أن نقسم